شرح الحلقة الثالثة

الأصول العملية

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

الجزء الرابع

من القسم الثاني

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

بسم الله الرحمن الرحيم

(٦٦)

المقام الثاني في الموقع الثاني من الاستدلال بالرواية الثانية على قاعدة الاستصحاب

- الاحتمال الأوّل: القطع بعدم النجاسة
  - ✓ قرينتان على ارادة الاستصحاب لا قاعدة اليقين
- الاحتمال الثاني: الذهول عن النجاسة
- الفرق بين اعتبار الطهارة شرطاً وكون النجاسة مانعاً

المقامُ الثاني: في الموقع الثاني من الاستدلال، وهو قولُه (وإن لم تشكّ) في جوابِ السؤالِ السادس.

وتوضيحُ الحال في ذلك: أنّ عدمَ الشكِّ هنا تارةً يكونُ بمعنى القطع بعدم النجاسة، وأخرى بمعنى عدمِ الشكِّ الفعليِّ الملائمِ مع الغفلةِ والذهولِ أيضاً.

فعلَى الأول تكونُ أركانُ الاستصحاب مفترَضةً في كلام السائل، وكذلك أركانُ قاعدةِ اليقين.

أمّا الافتراضُ الأوّل فواضحٌ، وأمّا الافتراضُ الثاني فلأنّ اليقيَن حالَ الصلاةِ مستفادٌ بحسبِ الفرضِ مِن قولِه (وإن لم تشكّ) والشكُّ في خطأِ ذلك اليقينِ قد تولّدَ عند رؤيةِ النجاسة أثناءَ الصلاةِ معَ احتمالِ سَبْقِها.

وعليه فكما يمكنُ تنزيلُ القاعدةِ في جوابِ الإمامِ عليه السلام على الاستصحاب، كذلك يمكنُ تنزيلُها على قاعدةِ اليقين، غير أنّه يمكنُ تعيينُ الأوّلِ بلحاظِ ارتكازيّةِ الاستصحابِ ومناسبةِ التعليلِ، والتعبيرُ بـ(لا ينبغي) لكون القاعدةِ مركوزةً، وأمّا قاعدةُ اليقين فليست مركوزةً.

هذا مضافاً إلى أنّ استعمالَ نفس التركيبِ الذي أُريدَ منه الاستصحابُ في جوابِ السؤالِ الثالثِ في نفس الحوارِ يعزِّزُ بوحدةِ السياقِ أن يكونَ المقصودُ واحداً في المقامين.

وعلى الثاني: يكونُ الحملُ على الاستصحاب أوضحَ، إذ لم يعترضْ حينئذٍ في كلامِ الإمامِ اليقينُ بعدمِ النجاسةِ حين الصلاة لكي تكونَ أركانُ قاعدةِ اليقينِ مفترضةً، فيتعيّنُ بظهورِ الكلامِ حملُ القاعدةِ المذكورةِ على ما فُرِضَ تواجدُ أركانِه وهو الاستصحاب.

وهكذا تتّضحُ دلالةُ المقطعِ الثاني على الاستصحابِ أيضاً.

الشرح

المقطع الثاني من الصحيحة التي استدلّ بها على حجّية الاستصحاب هو قوله عليه السلام في جوابه على السؤال السادس عن رؤية النجاسة وهو في الصلاة، حيث سأل زرارة بقوله: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال عليه السلام: «**تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشكّ ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ**».

بيان ذلك: إن قوله عليه السلام: «**إن لم تشكّ**» يوجد فيه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن المقصود من قوله: «**إن لم تشكّ**» هو القطع بعدم إصابة الثوب بالدم، فهو قاطع بالطهارة، فلا تجب عليه إعادة الصلاة.

الاحتمال الثاني: أن المقصود من قوله: «**إن لم تشكّ**» أنك كنت ذاهلاً عن ثوبك، فإنك دخلت إلى الصلاة ولايوجد عندك شكّ في الطهارة، لكن لو كنت ملتفتاً إلى ثوبك، لشككت في النجاسة. فعدم الشكّ هنا لأنك كنت ذاهلاً عن ثوبك، وبتعبير السيد الشهيد قدس سره عدم الشكّ الفعلي الملائم للغفلة والذهول.

الاحتمال الأوّل: القطع بعدم النجاسة

وبناءً على الاحتمال الأوّل (القطع بعدم إصابة الثوب بالدم، فلا تجب عليه إعادة الصلاة) يكون هذا المقطع من الصحيحة دالاً على جريان الاستصحاب وكذلك جريان قاعدة اليقين أيضاً.

أمّا جريان الاستصحاب فلتوفّر أركانه، حيث إنّه كان على يقين من طهارة الثوب ولو بلحاظ سالف الأزمان، من حين شرائه أو بعد خروجه من المصنع، أمّا رؤيته للنجاسة فهي لا تؤدّي إلى زوال يقينه السابق، فيجري استصحابه إلى

حين رؤية النجاسة.

أمّا توفّر أركان قاعدة اليقين (وهي اليقين السابق والشكّ الساري إلى ذلك اليقين) فان المكلّف كان قاطعاً بعدم إصابة النجاسة للثوب قبل الصلاة بعد الفحص، ورؤيته للنجاسة أثناء الصلاة تكون سبباً في شكّه في صحّة يقينه وقطعه بالطهارة، فيكون الشكّ قد سرى إلى يقينه هذا، فتجري قاعدة اليقين.

وبهذا تتّضح صلاحية هذا المقطع للاستدلال على قاعدتي الاستصحاب واليقين.

قرينتان على إرادة الاستصحاب لا قاعدة اليقين

بعد أن فرضنا أن هذا المقطع من الصحيحة صالح للاستدلال على قاعدة الاستصحاب وعلى قاعدة اليقين، نقول: إنه يمكن الاستدلال على تعيين إرادة الإمام عليه السلام للاستصحاب بقرينتين:

القرينة الأولى: يمكن صياغتها بالشكل التالي:

المقدّمة الأولى: أن الإمام عليه السلام ذكر تعليلاً لعدم نقض اليقين بالشكّ وهو قوله عليه السلام: «**لأنك لا تدري...**».

المقدّمة الثانية: أن التعليل لا يصحّ عرفا إلّا بأمر ارتكازي، مضافاً إلى ظهور عبارة «فليس ينبغي» في كون المطلب ارتكازياً.

المقدّمة الثالثة: أن المرتكز في أذهان العقلاء هو الاستصحاب لا قاعدة اليقين، لأنّ العقلاء لا يبنون على الأخذ باليقين بعد تزلزله بالشكّ.

النتيجة: أن الصحيحة بهذه القرينة دالّة على الاستصحاب لا قاعدة اليقين.

القرينة الثانية: إن الإمام قد عبّر بقوله: «**فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ**» وهو نفس التعبير الذي استعمله عليه السلام في جوابه على السؤال الثالث، وحيث ثبت في الجواب على السؤال الثالث أنه عليه السلام أراد الاستصحاب وليس قاعدة اليقين، فيثبت إرادة الاستصحاب في هذا المقطع أيضاً بقرينة وحدة السياق في مجموع الصحيحة.

الاحتمال الثاني: الذهول عن النجاسة

بناء على الاحتمال الثاني- أي أن المقصود من قوله: «**إن لم تشكّ**» هو أنك كنت ذاهلاً عن ثوبك، فإنك دخلت إلى الصلاة ولا يوجد عندك شكّ في الطهارة، لكن لو كنت ملتفتاً إلى ثوبك، لشككت في النجاسة- تكون دلالة الصحيحة على الاستصحاب أوضح، بدليل أنه لم يفترض على هذا الاحتمال في كلام الإمام عليه السلام اليقين بعدم النجاسة حين الصلاة، مما يدلّ على عدم توفّر أركان قاعدة اليقين، لأنّ قوله: «**وإن لم تشكّ**» لا يدلّ على حصول اليقين بحسب الفرض على هذا الاحتمال، وعليه يتعيّن حمل كلام الإمام عليه السلام على ما فرض تواجد أركانه وهو الاستصحاب، لأنّه حين شراء الثوب كان زرارة على يقين من طهارة الثوب، ومن الواضح أن يقينه هذا لا يتزلزل بالشكّ الحاصل من رؤية الدم أثناء الصلاة، وعليه فيجري استصحاب الطهارة[1].

وبهذا يتّضح تمامية دلالة الصحيحة على حجّية الاستصحاب في المقطع الثالث والمقطع السادس.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**مع أن العبارة الأولى ليست ظاهرة عرفاً في افتراض حصول اليقين حتّى لو سلّمنا ظهور العبارة الثانية في الشكّ**».

هذا جواب على توهّم إرادة قاعدة اليقين، وحاصل هذا التوهّم هو: لعلّ نظر السائل في السؤال الثالث إلى قاعدة اليقين؛ بدليل أن السائل حصل له اليقين بعدم النجاسة بعد الفحص، ولما رأى النجاسة بعد الصلاة، شكّ في أنها النجاسة الأولى التي فحص عنها ولم يجدها أم غيرها، وهذا يعنى أن الشكّ سرى إلى يقينه بالطهارة، وهو مفاد قاعدة اليقين.

---

(١) لكلّ من هذين الاحتمالين مؤيّدات، نتعرّض لها في التعليق على النصّ.

وأجاب المصنّف ﭭ بأن قوله: «**فنظرت فيه فلم أر شيئاً**» ليس ظاهراً في حصول اليقين بعدم النجاسة بعد الفحص.

• قوله: «**فلا معنى لإجراء الاستصحاب فعلاً**». أي الاستصحاب بعد الصلاة، وعليه يكون الاستصحاب جارياً بلحاظ حال السؤال أي بعد الصلاة، لأنّه كان على يقين من الطهارة السابقة ويشكّ في أنها النجاسة التي فحص عنها أم نجاسة جديدة عرضت عليه فيستصحب الطهارة.

• قوله: «**حذف المفعول بدلاً عن جعله ضميراً راجعاً**». يعني أن حذف المفعول يشهد على أن النجاسة التي رآها ليست هي النجاسة السابقة؛ لاحتمال أن تكون نجاسة قد عرضت بعد الصلاة.

• قوله: «**ليس في مقابل تنزيل الرواية على إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال إلّا استبعاد استغراب زرارة من الحكم بصحّة الصلاة حينئذٍ، لأنّ فرض ذلك**». أي أن استغراب زرارة قرينة على أن مراد زرارة هو أن النجاسة التي رآها بعد الصلاة هي النجاسة السابقة التي بحث عنها ولم يجدها، ولذا استغرب وتساءل عن كيفية صحّة الصلاة مع العلم بوقوعها مع النجاسة، لأنّ زرارة كان يتوقع أنّ صحّة الصلاة تكون في حالة فرض عدم العلم بسبق النجاسة، وليس مع العلم بوجود النجاسة أثناء الصلاة.

الفرق بين اعتبار الطهارة شرطاً وبين كون النجاسة مانعاً

في خاتمة البحث نشير إلى مطلب لم يتعرّض له السيد الشهيدﭭ في المتن، وهو أنه هل يوجد فرق بين اعتبار الطهارة شرطاً في الصلاة أو اعتبار النجاسة مانعة عنها أم لا؟

ذهب المحقّق الأصفهانيﭭ إلى عدم وجود فرق مضموني بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة؛ لأنّ الطهارة والنجاسة لو فرضنا أنهما ضدّان وجوديان لصحّ وجود فرق مضموني بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة.

ولكن حيث إن الطهارة ليست إلّا عبارة عن عدم النجاسة، فمانعية النجاسة عبارة أخرى عن شرطية الطهارة لأنها عين عدم النجاسة(١).

وأنكر السيد الخوئي قدّس سرّه الفرق بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة من الناحية العملية؛ لأنّه بعد الفراغ عن جريان أصالة الطهارة في موارد الشكّ والفراغ عن صحّة الصلاة مع النجاسة جهلاً، تترتّب نفس النتائج الفقهية على كلا التقديرين.

وأورد السيد الشهيدقدّس سرّه على المحقّق الاصفهانيقدّس سرّه بايرادين:

الأوّل: حتّى لو اعتبرنا الطهارة عبارة عن عدم النجاسة، إلّا أنها لا تكون عدماً تحصيلياً، بل عدم نعتيّ لا محالة، بمعنى اتّصاف ثوب المصلّي أو بدنه بعدم النجاسة، لأنّ الشيء غير الموجود «لا يتّصف بالطهارة أيضاً كما لا يتّصف بالنجاسة. فإذا كانت النجاسة مانعة، كان معنى ذلك تقيّد الصلاة بعدمها التحصيلي. وإذا كانت الطهارة شرطاً، كان معنى ذلك تقيّد الصلاة بعدمها النعتيّ. وشرطية العدم النعتيّ غير شرطية العدم التحصيلي كما لا يخفى»(٢).

الثاني: أن للنجاسة إضافتين إحداهما إلى الثوب والأخرى إلى الصلاة - وإن كان طرف التقييد في الواجب هو الصلاة على كلّ حال - وعلى هذا فيمكن القول أن المانع له فروض متعدّدة:

الفرض الأوّل: أن المانع من صحّة الصلاة هو الثوب النجس وليس نجاسة الثوب، ويقابل هذا المانع - الثوب النجس- شرطية الثوب الطاهر، ويكون أحدهما غير الآخر كما لا يخفى.

الفرض الثاني: أن المانع عن الصلاة هو نجاسة الثوب، فيكون معنى هذا

---

(١) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٧٧.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٥٣.

المانع أن الصلاة مقيّدة بعدم النجاسة، فإذا كانت الطهارة عبارة عن عدم النجاسة رجعت شرطيتها إلى ذلك، مع قطع النّظر عما تقدّم في الاعتراض الأوّل.

الفرض الثالث: أن يكون المانع من صحّة الصلاة هو النجاسة في ثوب المصلّي «و لعلّ هذا مقصود من قال بأن عدم النجاسة شرط في لباس المصلّي لا في الصلاة ابتداءً – ومعنى ذلك مانعية الإضافة الموجودة بين النجاسة وبين ثوب المصلّي عن الصلاة، سواء لوحظت تلك الإضافة بنحو المعنى الحرفي أو الاسمي المنتزع عنه – وبناء على هذا أيضاً تختلف شرطية الطهارة عن مانعية النجاسة؛ إذ المانعية تعني شرطية عدم تلك الإضافة، بينما شرطية الطهارة تعني شرطية عدم المضاف بتلك الإضافة أي عدم نجاسة الثوب، أو تعني شرطية اتّصاف الثوب بعدم النجاسة، وكلاهما معنيان متباينان مع المعنى الأوّل كما لا يخفى»(١).

وأمّا ما يرد على كلام السيد الخوئي الذي أنكر الثمرة العملية سواء كانت الطهارة أمراً وجودياً أو عدم النجاسة لجريان قاعدة الطهارة في موارد الشكّ على كلّ حال، قال المصنّف بإمكان فرض ثمرة بين القولين في أحد موضعين:

الأوّل: لو افترضنا أن العلم الإجمالي بنجاسة الثوب مثلاً أو نجاسة الماء الذي توضأ به سابقاً، ففي هذه الحالة سوف تسقط أصالة الطهارة في كلّ منهما بالمعارضة وتصل النوبة إلى الأصول الطولية، ففي طرف الوضوء تجري أصالة الاشتغال بلحاظ الصلاة؛ لكون الشكّ شكّاً في الامتثال، وأمّا بالنسبة إلى الثوب، فبناء على شرطية الطهارة – فتجري حينئذٍ أصالة الاشتغال أيضاً- يكون الشكّ شكّاً في الامتثال؛ لأنّ تقيّد الواجب بالشرط محرز على كلّ حال.

وأمّا بناء على مانعية النجاسة للصلاة، فبما أن المانعية انحلالية دائماً، يكون الشكّ فيها مجرى للبراءة؛ لأنّه شكّ في تكليف ونهي زائد – على ما حقّق ذلك

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص٥٣.

في محلّه- فتجوز الصلاة فيه[١].

الثاني: إذا كان الشكّ في النجاسة الذاتيّة للشيء، كما لو شككنا بنجاسة الثوب مصنوع من جلد حيوان نجس ذاتاً، أو شككنا بنجاسة الحديد، وقلنا بعدم جريان قاعدة الطهارة في موارد احتمال النجاسة الذاتيّة - كما هو الصحيح فقهياً- ففي هذه الحالة يظهر الفرق أيضاً بين اعتبار النجاسة مانعة أو الطهارة شرطاً ؛ لأنّه على تقدير اعتبار النجاسة مانعة يجري استصحاب عدم النجاسة، ولو بنحو العدم الأزلي، لنفي المانع وتصحيح الصلاة.

أمّا على تقدير كون الطهارة شرطاً، فلا يجري استصحاب الطهارة؛ لأنّ الطهارة أمر وجودي أو مطعَّم به على الأقلّ، ولا توجد حالة سابقة للطهارة في مورد احتمال النجاسة الذاتيّة.

خلاصة البحث في الرواية الثانية

• استدلّ على حجّية الاستصحاب بصحيحة زرارة الثانية، ومورد الاستدلال فيها هو الجواب عن السؤال الثالث والسادس.

• **السؤال الثالث** لو ظنّ الإصابة بالنجاسة، ففحص ولم يجد، فصلّى، وبعد الانتهاء من الصلاة وجد النجاسة، فأجاب الإمام عليه السلام بوجوب الغسل وعدم وجوب الإعادة؛ لكونه على يقين من الطهارة، ثم شكّ.

وهذه الفقرة مع الفقرة السادسة هي محلّ الاستدلال في هذه الرواية.

• **السؤال السادس**: عن رؤية النجاسة وهو في الصلاة.

هذا السؤال يتضمّن الفقرة الثانية من الفقرتين التي استدلّ بهما على حجّية الاستصحاب، وفيه صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون قد شكّ في موضع النجاسة قبل الصلاة، ثم رأى

---

(١) انظر المصدر السابق: ص٥٤.

أثناء الصلاة النجاسة السابقة التي شكّ في موضعها قبل الصلاة، فهنا أجاب الإمام بوجوب الإعادة.

الصورة الثانية: إن كانت رؤية النجاسة غير مسبوقة بالشكّ قبل الصلاة، لكن رأى النجاسة وهو في الصلاة ولم يدر أكانت النجاسة قبل الصلاة أم حدثت في الأثناء، فأجاب الإمام بعدم وجوب الإعادة، لكن يغسلها ويبني على الصلاة

• **(المقام الأوّل)**: البحث في الموقع الأوّل من الاستدلال وهو جواب الإمام عليه السلام عن السؤال الثالث والبحث فيه من جهات:

الجهة الأولى: في أن الإمام عليه السلام طبّق قاعدة الاستصحاب لا اليقين.

الجهة الثانية: أن الإمام عليه السلام أجرى الاستصحاب حال السؤال، لتوفّر أركان الاستصحاب بعد الصلاة دون حال الصلاة.

الجهة الثالثة: لو قلنا إن الاستصحاب أُجري بلحاظ حال الصلاة، لكن كيف حكم الإمام عليه السلام بصحّة الصلاة وعدم إعادتها، مع أن الاستصحاب حكم ظاهريّ، والحكم الظاهري حجّة ما لم ينكشف الواقع.

أجاب الأعلام على هذا الإشكال بأحد جوابين:

الجواب الأوّل: إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي.

الجواب الثاني: الشرط الواقعي للطهارة أعمّ من الواقعية والظاهرية.

الجهة الرابعة: ثبوت الاستصحاب بنحو القاعدة الكلّية لعين ما ورد في الرواية السابقة، وهو كون الرواية واردة في مقام التعليل بأمر ارتكازي.

• **(المقام الثاني)** في الموقع الثاني من الاستدلال وهو جوابه عليه السلام على السؤال السادس بعدم وجوب إعادة الصلاة، فيكون على جريان الاستصحاب، وجريان قاعدة اليقين أيضاً.

أمّا جريان الاستصحاب فلتوفّر أركانه وكذا توفّر أركان قاعدة اليقين.

(٦٧)

الرواية الثالثة في الاستدلال على الاستصحاب

- الاعتراضات على الاستدلال بالرواية

  - ✓ الاعتراض الأول: المراد من الرواية قاعدة الشغل اليقيني
  - ✓ جواب المصنّف على الاعتراض

الروايةُ الثالثة: وهي روايةُ زرارة " عن أحدِهماعليهما السلام قال: قلتُ له: مَن لَم يَدرِ في أربعٍ هو أم في ثِنتَينِ وقد أَحرَزَ الثنتين؟ قال: يركعُ ركعتينِ وأربعَ سجداتٍ وهو قائمٌ بفاتحةِ الكتاب، ويتشهَّدُ ولا شيءَ عليه. وإذا لم يَدرِ في ثلاثٍ هو أو في أربعٍ وقد أحرزَ الثلاثَ، قامَ فأضافَ إليها ركعةً أخرى ولا شيءَ عليه، ولا ينقضِ اليقينَ بالشكّ، ولا يُدخِلِ الشكَّ في اليقين، ولا يخلطْ أحدَهما بالآخر، ولكن ينقض الشكَّ باليقين، ويتمّ على اليقين، فيبني عليه، ولا يعتدَّ بالشكّ في حالٍ من الحالات.

وفقرةُ الاستدلالِ في هذه الروايةِ تُماثِلُ ما تقدَّم في الروايتين السابقتين، وهي قولُه (ولا ينقضِ اليقينَ بالشكّ..). وتقريبُه: أنّ المكلّفَ في الحالةِ المذكورةِ على يقينٍ من عدمِ الإتيانِ بالرابعةِ في بادئِ الأمر، ثمَّ يشكُّ في إتيانها، وبهذا تكونُ أركانُ الاستصحابِ تامّةً في حقّهِ، فيُجري استصحابَ عدمِ الإتيانِ بالركعةِ الرابعة. وقد أفتاهُ الإمامُ عليه السلام على هذا الأساس بوجوبِ الإتيانِ بركعةٍ عند الشكِّ المذكور، واستندَ في ذلك إلى الاستصحابِ المذكورِ معبّراً عنه بلسان (ولا ينقضِ اليقينَ بالشكّ).

ولكن يبقى على هذا التقريب أن يفسّرَ لنا النكتةَ في تلك الجُمَلِ المتعاطفةِ بما استعملتْهُ مِن ألفاظٍ متشابهة، من قبيل: عدم إدخال الشكِّ في اليقين، وعدمِ خلطِ أحدِهما بالآخر، فإنّ ذلك يبدو غامضاً بعض الشيء.

وقد اعتُرِضَ على الاستدلال المذكور باعتراضاتٍ:

الأوّل: دعوى أنَّ اليقينَ والشكَّ في فقرةِ الاستدلالِ لا ظهورَ لهما في ركنَي الاستصحاب، بل من المحتملِ أن يُرادَ بهما اليقينُ بالفراغِ والشكُّ فيه، ومحصَّلُ الجملة حينئذٍ أنّه لابدّ من تحصيل اليقين بالفراغ، ولا ينبغي

رفعُ اليد عن ذلك بالشكّ ومجرّدِ احتمالِ الفراغ، وهذا أجنبيٌّ عن الاستصحاب.

والجواب: إن هذا الاحتمالَ مخالفٌ لظاهر الرواية، لظهورِها في افتراض يقينٍ وشكٍّ فعلاً، وفي أنّ العملَ بالشكِّ نقضٌ لليقين وطعنٌ فيه، مع أنه بناءً على الاحتمالِ المذكورِ لا يكونُ اليقينُ فعلياً ولا يكون العملُ بالشكِّ نقضاً لليقين، بل هو نقضٌ لحكم العقلِ بوجوبِ تحصيلهِ.

الشرح

هذه هي الرواية الثالثة لزرارة التي استُدلّ بها على الاستصحاب، وقد رواها عن أحد الإمامين، الباقر أو الصادق عليهما السلام.

في هذه الرواية سأل زرارة عمّن شكّ في صلاته بين الثنتين والأربع، وقد احرز الثنتين، فأجاب الإمام عليه السلام بوجوب الإتيان بركعتي الاحتياط من قيام مع قراءة فاتحة الكتاب مع ركوعهما وسجودهما، ثم يتشهّد ولا شيء عليه.

ثم أجاب الإمام عليه السلام عن سؤال مفترض لم يذكره زرارة وهو حكم الشكّ بين الثلاث والأربع بعد إحراز الثلاث، فبيّن الإمام عليه السلام حكمه لزرارة بقوله: «وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها ركعة أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ».

وقد أكدّ الإمام هذا الحكم بأساليب متعدّدة، حيث قال: «ولا يدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكن ينقض الشكّ باليقين».

تقريب الاستدلال بالرواية على الاستصحاب

لا يخفى أن فقرة الاستدلال على حجّية الاستصحاب في هذه الصحيحة هي قوله: «**ولا ينقض اليقين بالشكّ**»، والمراد من اليقين فيها هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، فالمكلّف في بداية شروعه في الصلاة أو في الركعة الأولى على يقين من عدم إتيانه بالركعة الرابعة، فإذا فرغ من الركعة الثالثة وشكّ في الإتيان بالركعة الرابعة، استصحب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، ولذلك حكم الإمام عليه السلام بوجوب الإتيان بركعة احتياط عند الشكّ المذكور، مستنداً في ذلك إلى إجراء استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، معبّراً عنه بلسان «**ولا تنقض اليقين بالشكّ**».

إن قيل: قد يشكل على التقريب بأنه لو أُريد بالرواية الاستصحاب لما كان هناك حاجة إلى ذكر العبائر المتكرّرة بعد قوله: «ولا تنقض اليقين بالشكّ» بل ينبغي أن يكتفي الإمام عليه السلام بقوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» من دون إضافة هذه الجمل المتكرّرة كجملة «ولا يدخل الشكّ في اليقين» وجملة «ولا يخلط أحدهما بالآخر» وجملة «ولكن ينقض الشكّ باليقين» وجملة «ولا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات» فهذه الدرجة من التطويل ليست لازمة بل وغير مناسبة لقاعدة الاستصحاب التي هي من القواعد المركوزة، وعليه فإن هذا التكرار يولّد في النفس وسوسات واحتمالات.

بتعبير آخر: بعد وضوح أركان الاستصحاب ومركوزية كبراه لم تكن حاجة إلى مثل هذا التكرار وبالعبارات المذكورة لولا أن يراد بذلك الإشارة إلى مطلب آخر لو تمّ لعلّه يصرف ظهور الرواية عن الاستصحاب إلى قاعدة أخرى.

قلت: إن هذا التكرار في هذه الجمل لا يخرج دلالة فقرة الاستدلال - **ولا ينقض اليقين بالشكّ** - عن قاعدة الاستصحاب، إذ يمكن أن نوجّه السبب لذكر الإمام هذه الفقرات المتعدّدة بأنه عليه السلام كان مقصوده قاعدة الاستصحاب، ولكن حيث إنّ العامة يقولون إن ركعة الاحتياط لابدّ أن تكون متّصلة خلافاً للإمامية، وإنّ الوضع آنذاك كان وضع تقية يمنع الإمام من التصريح بالإتيان بهذه الركعة منفصلة بعد التسليم، لذلك جاء عليه السلام بهذه الجمل المتكرّرة للإشارة إلى لزوم الفصل بين الركعة المشكوكة والركعات المتيقّنة، فذكَر تأكيدات متعدّدة للتلميح إلى لزوم الفصل، كما هو واضح لمن تأمّل في عباراته عليه السلام وهي: «**ولا يدخل الشكّ في اليقين، ولا يخلط أحدهما في الآخر..**».

ذكر المحقّقون عدّة اعتراضات على الاستدلال بالرواية على حجّية الاستصحاب، وفيما يلي نتعرّض لذكر بعضها:

الاعتراض الأوّل: المراد من الرواية قاعدة الشغل اليقيني

وهذا الاعتراض أفاده الشيخ الأنصاري قدس سره وحاصله:

إنّ اليقين والشكّ في فقرة الاستدلال لا ظهور لهما في ركني الاستصحاب من اليقين السابق والشكّ اللاحق، بل يحتمل المراد من اليقين هو اليقين بفراغ الذمّة من التكليف، والشكّ هو الشكّ في فراغ الذمّة، فتكون الرواية إرشاداً إلى حكم العقل وهي قاعدة أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، أي أنه لابدّ من تحصيل اليقين بفراغ الذمّة؛ لأنّ اليقين بالبراءة يحصل بالبناء على الأكثر والإتيان بركعة أخرى منفصلة، إذ على تقدير أن يكون المأتيّ به ثلاث ركعات، سوف تكون الركعة المنفصلة متمّمةً لها، وعلى تقدير أن يكون المأتيُّ به أربع ركعات، تكون الركعةُ المنفصلةُ نافلةً، وعليه تكونُ الصحيحةُ دالّةً على لزوم الاحتياط، لا على حجّية الاستصحاب.

وقد ذكر الشيخ الأنصاري أن اصطلاح اليقين في رواياتهم عليهم السلام هو اصطلاح للتعبير عن قاعدة البناء على اليقين في مقام تحصيل الفراغ التي يحكم بها العقل، والتي يعبّر عنها بأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ففي بعض الروايات يسأل السائل الإمام عمن يشكّ في صلاته فيقول عليه السلام: «**يبني على اليقين**» كما في رواية أبي العلاء: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صلّى ركعتين وشكّ في الثالثة؟ قال: **يبني على اليقين، فإذا فرغ تشهّد، وقام قائماً فصلّى ركعةً بفاتحة القرآن**»[1]، وفي رواية أخرى يأمره عليه السلام بالأخذ بما جزم به؛ فعن محمد بن سهل، عن أبيه، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل لا يدري أثلاثاً صلّى أم اثنتين؟ قال: **يبني على النقصان ويأخذ بالجزم**..»[2].

---

(١) وسائل الشيعة، ج٨، ص٢١٤، الباب التاسع من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٢.

(٢) وسائل الشيعة، الباب التاسع من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٦.

وإلى هذا أشار الشيخ الأنصاري قدس سره بقوله: « فالمراد بـ(اليقين) .. هو اليقين بالبراءة، فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة، بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلّة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه. وقد أريد من (اليقين) و(الاحتياط) في غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل، منها: قوله عليه السلام في الموثقة الآتية[1]: **إذا شككت فابن على اليقين**»[2].

وبهذا تكون الرواية أجنبيةً عن الاستصحاب.

جواب الشهيد الصدر على اعتراض الشيخ الأنصاري

إن ما ذكره الشيخ الأنصاري - من احتمال أن يكون المراد من فقرة الاستدلال هو الإرشاد إلى حكم العقل القائل بأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني - مخالف لظهور الرواية من جهتين:

الجهة الأولى: أن التعليل المذكور في الرواية - وهو لا تنقض اليقين بالشكّ - ظاهر في المفروغية عن وجود يقين ثابت بالفعل، وأنه لا يجوز له نقض هذا اليقين بالشكّ، بقوله عليه السلام: «**لا تنقض اليقين بالشكّ**» وبهذا يتّضح أنه لم يكن مراد الإمام عليه السلام من فقرة الاستدلال قاعدة «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني»، لأنّ اليقين في قاعدة الاشتغال ليس ثابتاً بالفعل للمصلّي، بل يجب عليه تحصيله وإيجاده. إذن إرادة قاعدة اليقين مخالف لظهور الرواية من وجود يقين فعليّ.

الجهة الثانية: أن التعليل المذكور في فقرة الاستدلال - وهي لاتنقض اليقين بالشكّ - ظاهر في أن الأخذ بالشكّ يكون نقضاً لليقين الفعلي، أمّا بناء

---

(١) المصدر السابق: ج٨، ص٢١٣، الباب الثامن من أبواب وجوب البناء على الأكثر عند الشكّ في عدد الأخيرتين، ح٢.

(٢) فرائد الأصول: ج٣، ص٦٢.

على إرادة قاعدة «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني» لايكون اليقين فعلياً، ولا يكون الأخذ بالشكّ والعمل به نقضاً لليقين، وإنما يكون نقضاً لحكم العقل بتحصيل اليقين.

وعليه فإشكال الشيخ قدس سره غير وارد على الرواية.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**الرواية الثالثة**». روى هذه الرواية الشيخ والكليني بسندين أحدهما حسن بإبراهيم بن هاشم، والآخر صحيح على المشهور وإن كان فيه كلام[1]، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام.

• **قوله**: «**وفقرة الاستدلال بالرواية**». استدلّ بهذه الرواية في مواضع متعدّدة من الفقه منها ما ذكره صاحب الحدائق بقوله: «المسألة الثامنة لو شكّ بين الاثنتين والأربع فالمشهور هو البناء على الأكثر والاحتياط بركعتين من قيام. ويدلّ عليه جملة من الأخبار؛ منها... عن زرارة في الصحيح قال: " قلت له من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين .. الحديث»[2].

• قوله: «**لكن يبقى على هذا التقريب أن يفسر لنا النكتة في الجمل**».

فاعل يفسر هو(التقريب).

• قوله: «**بل من المحتمل أن يراد بهما اليقين بالفراغ والشكّ فيه**». أي أن الرواية ناظرة الى تطبيق قاعدة الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وليست

---

(١) أسناد الكليني عن محمد بن إسماعيل، قال ابن داود في رجاله : «وأما إذا وردت رواية عن محمد بن يعقوب عن محمد بن إسماعيل بلا واسطة ففي صحّتها قول، لأن في لقائه له - يعنى إسماعيل بن بزيع - إشكالاً، فتقف الرواية لجهالة الواسطة بينهما، وان كانا مرضيين معظمين» رجال ابن داود: ص٣٠٦.

(٢) الحدائق الناضرة:ج٩،ص٢٣٨.

ناظرة الى قاعدة الاستصحاب، وعلى هذا الأساس يكـون معنـى الروايـة أن لا يكتفى بالشكّ في الفراغ، بل يقوم ويضيف ركعة أخرى حتى يحـصل لـه يقـين بالفراغ.

• **قوله:** « **والجواب أن هذا مخالف لظاهر الرواية**». قال السيد مـصطفى الخميني في جواب الاعتراض الأوّل: «وتوهّم وجوب إحـراز الأربـع بـما هـي أربع، في غير محلّه؛ ضرورة أنه لو بنى على الأربـع وأتـى بالاحتياطيـة، لم يحـرز الأربع بما هي هي، لأن السلام العمدي انـصراف ومـضرّ وقـاطع، مـع أنـه في الفرض المذكور يلزم عدم إحراز الأربع بالضرورة، كما لا يخفى»[1].

(١) تحريرات الأصول: ج٨، ص٣٦٨.

(٦٨)

الاعتراض الثاني

الرواية غير قابلة الانطباق على الاستصحاب

- بيان الاعتراض
- الأجوبة على الاعتراض
  - ✓ جدّية كبرى الاستصحاب مع صورية التطبيق
  - ✓ تخصيص دليل الاستصحاب

الثـاني: أنّ تطبيـقَ الاستـصحابِ علـى مـوردِ الروايـةِ متعـذّرٌ، فـلا بـدّ مـن تأويلها؛ وذلك لأنّ الاستصحابَ ليست وظيفتُه إلاّ إحرازَ مؤدّاه والتعبّدَ بما ثبتَ له مِن آثارٍ شرعية، وعليه:

فإن أُريدَ في المقام باستصحابِ عدمِ إتيانِ الرابعة: التعبّدُ بوجوبِ إتيانِها موصولةً كما هو الحالُ في غير الشاكّ. فهذا يتطابقُ مع وظيفةِ الاستصحابِ ولكنّـه باطـلٌ مـن الناحيـةِ الفقهيـةِ جزمـاً؛ لاسـتقرارِ المـذهبِ علـى وجـوبِ الركعةِ المفصولة.

وإن أُريدَ بالاستصحابِ المذكورِ: التعبّدُ بوجوبِ إتيانِ الركعةِ مفصولةً، فهذا يخالفُ وظيفةَ الاستصحاب؛ لأنّ وجوبَ الركعةِ المفصولةِ ليس من آثارِ عدمِ الإتيانِ بالركعةِ الرابعةِ لكي يثبتَ باستصحابِ العدمِ المذكورِ، وإنما هو من آثارِ نفسِ الشكِّ في إتيانِها.

وقد أُجيبَ على هذا الاعتراضِ بأجوبةٍ:

منها: ما ذكرَهُ المحقّقُ العراقي قدس سره مِن اختيارِ الشقِّ الأوّلِ وحملِ تطبيقِ الاستصحابِ المقتضي للركعةِ الموصولةِ على التقيّة، مع الحفاظِ على جدّيةِ الكبرى وواقعيَّتِها، فأصالةُ الجهةِ والجدِّ النافيةُ للهزلِ والتقيةِ تجري في الكبرى دونَ التطبيق.

فـإن قيـل: إنّ الكـبرى إن كانـت جدّيـةً فتطبيقُهـا صـوريٌّ، وإن كانـت صـوريةً فتطبيقُهـا بمـا لهـا مـن المـضمون جِـدّيٌّ، فأصـالةُ الجـدِّ في الكـبرى تعارِضُها أصالةُ الجدِّ في التطبيق.

كان الجوابُ: إنّ أصالةَ الجدِّ في التطبيق لا تجري؛ إذ لا أثرَ لها؛ للعلمِ بعدمِ كونِه تطبيقاً جادّاً لكبرى جادّةٍ على أيِّ حال، فتجري أصالةُ الجهةِ في الكبرى بلا معارض.

ولكنّ الإنصافَ: أنّ الحملَ على التقيّةِ في الروايةِ بعيدٌ جداً بملاحظةِ أنّ الإمامِ عليه السلام قد تبرّع بذكرِ فرْضِ الشكِّ في الرابعة، وأنّ الجُمَلَ المترادفَةَ التي استعملَها تدلُّ على مزيدِ الاهتمام والتأكيدِ بنحوٍ لا يناسبُ التقيّة.

ومنها: ما ذكره صاحبُ الكفاية قدس سره من أنّ عدمَ الإتيان بالركعةِ الرابعةِ له أثران: أحدُهما: وجوبُ الإتيان بركعةٍ، والآخرُ: مانعيّةُ التشهُّدِ والتسليمِ قبل الإتيانِ بهذه الركعة. ومقتضى استصحابِ العدمِ المذكورِ التعبّدُ بكلا الأثرين، غيرَ أنّ قيامَ الدليلِ على فصلِ ركعةِ الاحتياطِ يخصِّصُ دليلَ الاستصحابِ ويصرِفُهُ إلى التعبُّدِ بالأثرِ الأوّلِ لمؤدّاه دونَ الثاني، فإجراءُ الاستصحابِ معَ التبعيضِ في آثارِ المؤدَّى صحيحٌ.

ونلاحظُ على ذلك: أنّ مانعيّةَ التشهُّدِ والتسليمِ إذا كانت ثابتةً في الواقعِ على تقديرِ عدمِ الإتيانِ بالرابعةِ، فلا يمكنُ إجراءُ الاستصحابِ معَ التبعيضِ في مقامِ التعبُّدِ بآثارِ مؤدّاه، لأنّ المكلّفَ يعلمُ حينئذٍ وجداناً بأنّ الركعةَ المفصولةَ التي يأتي بها ليست مصداقاً للواجب الواقعيّ، لأنّ صلاتَهُ التي شكَّ فيها إن كانت أربعَ ركعاتٍ فلا أمرَ بهذه الركعةِ، وإلا فقد بطُلَت بما أتى به من المانع بتشهُّدِه وتسليمِه، لأنّ المفروضَ انحفاظُ المانعيّةِ واقعاً على تقدير النقصان.

وإذا افترضْنا أنّ مانعيّةَ التشهُّدِ والتسليم ليست من آثار عدم الإتيان في حالةِ الشكّ، فهذا يعني أنّ الشكَّ في الرابعةِ أوجبَ تغيّراً في الحكمِ الواقعيِّ وتبدّلاً لمانعيّةِ التشهُّدِ والتسليمِ إلى نقيضِها، وذلك تخصيصٌ في دليلِ المانعيّةِ الواقعيّةِ ولا يعني تخصيصاً في دليل الاستصحابِ كما ادُّعِيَ في الكفاية.

ومنها: ما ذكره المحقّقُ النائينيُّ قدس سره من افتراض أنّ عدمَ الإتيانِ بالرابعةِ مع العلمِ بذلك موضوعٌ واقعاً لوجوبِ الركعةِ الموصولة، وعدمَ

الإتيانِ بها مع الشكِّ موضوعٌ واقعاً لوجوبِ الركعةِ المفصولة.

وعلى أساسِ هذا الافتراضِ إذا شكَّ المكلّفُ في الرابعةِ فقد تحقّقَ أحدُ الجزئين لموضوع وجوبِ الركعةِ المفصولةِ وجداناً وهو الشكُّ، وأمّا الجزءُ الآخرُ وهو عدمُ الإتيانِ فيُحرَزُ بالاستصحاب. وعليه فالاستصحابُ يجري لإثباتِ وجوبِ الركعةِ المفصولةِ بعدَ افتراضِ كونِه ثابتاً على النحوِ المذكور. وهذا التصحيحُ للاستصحابِ في الموردِ وإن كان معقولاً غيرَ أنّ حملَ الروايةِ عليهِ خلافُ الظاهر، لأنّه يستبطنُ افتراضَ حكمٍ واقعيٍّ بوجوبِ الركعةِ المفصولةِ على الموضوعِ المركَّبِ من عدمِ الإتيانِ والشكّ، وهذا بحاجةٍ إلى البيانِ، مع أنّ الإمامَ عليه السلام اقتصرَ على بيانِ الاستصحابِ على الرغمِ من أنّ ذلكَ الحكمَ الواقعيَّ المستبطنَ هو المهمُّ، إذ مع ثبوتِه لابدّ من الإتيانِ بركعةٍ مفصولةٍ حينئذٍ سواءٌ جرى استصحابُ عدم الإتيانِ أو لا، إذ تكفي نفسُ أصالةِ الاشتغالِ والشكِّ في وقوعِ الرابعةِ للزوم إحرازِها.

فالعدولُ في مقام البيانِ عن نكتةِ الموقفِ إلى ما يُستغنى عنه ليس عرفياً.

ومن هنا يمكنُ أن يكونَ الاعتراضُ الثاني بنفسِه قرينةً على حملِ الروايةِ على ما ذُكِرَ في الاعتراضِ الأوّل، وإن كان خلافَ الظاهرِ في نفسه. وبالحمل على ذلك يمكنُ أن نفسّرَ النهيَ عن خلطِ اليقينِ بالشكّ وإدخال أحدِهما بالآخر، بأنَّ المقصودَ التنبيهُ بنحوٍ يناسبُ التقيةَ على لزومِ فصلِ الركعةِ المشكوكةِ عن الركعاتِ المتيقَّنةِ.

الشرح

ثمّة اعتراض ثانٍ ذكره الشيخ الأنصاري قدّس سرّه أيضاً وهو أن تطبيق الرواية على الاستصحاب متعذّر؛ لعدم إمكان العمل بظهورها؛ لأنّه:

إن كان المراد من استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، يعني الإتيان بها متّصلة بالركعات السابقة من دون فصل، فهذا مخالف لضرورة المذهب من الناحية الفقهية، لأنّ حكم الشكّ بين الثالثة والرابعة على مذهب الإمامية هو البناء على الرابعة والإتيان بركعة مفصولة لا موصولة.

وإن كان المراد من استصحاب عدم الإتيان بالرابعة هو الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلةً بعد التسليم، فهو وإن كان موافقاً للمذهب، لكنه ليس تطبيقاً للاستصحاب، وإنما هو تطبيق لحكم آخر وهو: من شكّ في أنه في الثالثة أو الرابعة، يبني على الرابعة ويأتي بركعة مفصولة، وهذا حكم ظاهريّ لا علاقة له بقاعدة الاستصحاب؛ لأنّ الإتيان بالركعة منفصلة ليس هو نفس المستصحب ولا لازماً شرعياً له، مع أن الاستصحاب لا يثبت إلّا نفس المستصحب أو لوازمه الشرعية.

والحاصل: أنه لايمكن العمل بظاهر الرواية، لأنّ قوله عليه السلام «**قام فأضاف إليها ركعة أخرى**» إن كان يجب الإتيان بها موصولةً فهو تطبيق للاستصحاب، لكنه مخالف لما استقرّ عليه المذهب. وإن كان يجب الإتيان بركعة مفصولة، فهو ليس تطبيقاً للاستصحاب.

وإلى هذا الإشكال أشار الشيخ الأنصاري بقوله: «وفيه تأمّل؛ لأنّه إن كان المراد بقوله عليه السلام: (**قام فأضاف إليها أخرى**)، القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة، حتّى يكون حاصل الجواب هو

البناء على الأقلّ، فهو مخالف للمذهب، وموافق لقول العامّة..»[(١)].

وأجيب على هذا الاعتراض بعدة أجوبة:

الجواب الأوّل: جدّية كبرى الاستصحاب مع صورية التطبيق

وهو ما ذكره المحقّق العراقي قدس سره وغيره أيضاً[(٢)] وذلك بأن المراد من قوله عليه السلام: «**ولا ينقض اليقين بالشكّ**» هو كبرى الاستصحاب، ولكن تطبيق الإمام عليه السلام على المورد من باب التقية. بيان ذلك: إن الرواية فيها مطلبان:

المطلب الأوّل: أنها تفيد كبرى الاستصحاب، بقوله: «**ولا ينقض اليقين بالشكّ**».

المطلب الثاني: تطبيق الإمام عليه السلام على المورد، وهو: من شكّ في أنه في ثلاث أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها ركعة متّصلة.

وحيث إنّنا لا يمكننا الأخذ بكلا المطلبين؛ فلا يمكن قبول تمامية الكبرى والتطبيق معاً؛ لأنّه إن كانت الكبرى - وهي إفادة قاعدة الاستصحاب- تامّةً، فلا يمكن أن يكون التطبيق تامّاً؛ لأنّه يلزم الإتيان بالركعة موصولة وهو خلاف ما استقرّ عليه المذهب. وإن قلنا أن التطبيق تامّ، فلا مجال لجريان الاستصحاب، لأنّ الركعة الموصولة ليست من وظيفة الاستصحاب.

وعلى هذا الأساس قال العراقي: بأنا نرفع اليد عن أحد المطلبين دون الآخر، فنقول إن الإمام عليه السلام في مقام بيان كبرى الاستصحاب بصورة جدّية، لكن في مقام التطبيق على المورد فهو تقية ويكون تطبيقاً صوريّاً وغير جدّي؛ لما تقدّم من أن تطبيق الاستصحاب على المورد خلاف ما استقرّ عليه المذهب، وحيث إنّ التقية خلاف الأصل فنقتصر فيها على قدر الضرورة، وهو حملها على التقية في خصوص المورد وهو الشكّ بين الثلاث والأربع لإثبات لزوم الركعة

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٦٢.

(٢) هنالك وجوه أخرى للجواب عن هذا الإشكال سنتعرّض لذكرها أيضاً.

المتّصلة. وبهذا يفكّك بين كبرى الاستصحاب وهي قوله عليه السلام: «**لا تنقض اليقين بالشكّ**» وبين تطبيقها، وهذا التفكيك متعارف في كثير من الروايات في أبواب الفقه، كما في تطبيق حديث الرفع في بعض الروايات على مسألة الحلف في الطلاق والعتاق مكرهاً، فالإمام عليه السلام يستدلّ على بطلان العتق والطلاق بحديث الرفع[1]، مع أن بطلان العتق والطلاق الإكراهي باطل عندنا من أساسه لا أنه باطل بحديث الرفع، وإن كان بطلان ذلك عند العامّة بحديث الرفع، فحديث الرفع من حيث إنّه كبرى تامّ ولا إشكال فيه، لكنّ تطبيقه على اليمين والطلاق غير تامّ؛ لأنّه منسجم مع مذاق العامّة.

وإلى هذا الجواب أشار المحقّق العراقي بقوله: «يكون الحمل على التقية في تطبيق القاعدة على المورد أقرب من حمل اليقين فيها على تحصيل اليقين بالبراءة بإتيان الوظيفة المعهودة في الشكّ في عدد الركعات؛ إذ لا يلزم منه التصرّف فيما يقتضيه ظهور قوله **لا تنقض اليقين بالشكّ**، لأنّ التصرّف إنّما يكون ممحّضاً في تطبيق القاعدة التي استشهد بها لحكم المورد، لا في أصل كبرى حرمة النقض.

ومثله غير عزيز في الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام، وقد ورد نظير ذلك عنهم في بعض الأخبار، كقول الإمام عليه السلام للخليفة العباسي- بعد سؤاله عن الإفطار في اليوم الذي شهد بعضٌ بأنه يوم العيد-: «**ذاك إلى امام المسلمين إن صام صمنا معه، وإن أفطر أفطرنا معه**». ومن هنا أخذ الأصحاب بقوله عليه السلام (**ذاك إلى امام المسلمين**) وحملوه على بيان الواقع واستدلّوا به على اعتبار حكم الحاكم بالهلال، مع أن الإمام عليه السلام اتّقى بقوله ذلك عن الحاكم الظالم حتّى أنه أفطر بعد عرض العباسي عليه الإفطار مخافةَ ضرب عنقه، وليس ذلك إلّا من جهة كون التقية في تطبيق هذه الكبرى على المورد لا في أصل الكبرى.

---

(١) وسائل الشيعة: ج١١، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح١.

ونظير ذلك أيضاً ما ورد من استشهاد الإمام عليه السلام بحديث الرفع المرويّ عن النبي صلى الله عليه وآله على بطلان الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة بما يملك.

وعلى ذلك فلا قصور في الأخذ بما تقتضيه الصحيحة من الظهور في الاستصحاب الموجب للزوم البناء على الأقلّ، غاية الأمر من جهة مخالفته للمذهب يصار إلى التقية في تطبيق (لا تنقض) على المورد»[1].

إن قيل: أصالة الجدّ في الكبرى معارض بأصالة الجدّ في التطبيق، والقائل هو المحقّق العراقي قدس سره نفسه حيث أورد على جوابه المتقدّم إشكالاً، حاصله: أن الأمر في المسألة يدور بين احتمالين:

الاحتمال الأوّل: أن نجري أصالة الجهة والجدّ في الكبرى وهي قول الإمام عليه السلام «**لا تنقض اليقين بالشكّ**» وفرض التطبيق صورياً؛ لأنّه خلاف ما استقرّ عليه المذهب.

الاحتمال الثاني: أن نجري أصالة الجدّ في التطبيق ونفرض كون الكبرى صورية.

وعليه يحصل تعارض وهو أن أصالة الجدّ في الكبرى وكون التطبيق صورياً معارضة بأصالة الجدّ في التطبيق والصورية في الكبرى، فيقع التعارض بين الأصلين - أصالة الجدّ في الطرفين- ولا مرجّح لأحدهما قبال الآخر فيتساقطان.

ببيان آخر: «حاصل الإشكال: هو أن العلم إجمالاً إمّا بوجود خلل وعدم جدّية كبرى (**لاتنقض اليقين بالشكّ**) المبيّنة في الصحيحة، أو في تطبيق ذلك في ورود الشكّ في الركعات؛ لعدم كونه مصداقاً حقيقياً لتلك الكبرى، ومع هذا العلم الإجمالي يقع التعارض لا محالة بين أصالة الجدّ في الكبرى وأصالة الجدّ في

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص٥٨.

التطبيق»[١].

وهذا ما أشار إليه المحقّق العراقيقُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «لا يقال إن احتمال التقية في تطبيق القاعدة على المورد معارض باحتمالها في أصل بيان الكبرى، ومع الجزم بإعمال تقية في البين تسقط أصالة الجهة من الطرفين، ومع سقوطها لا يبقى مجال الاستدلال بها بأصل الكبرى أيضاً»[٢].

والجواب هو: أن أصالة الجدّ في التطبيق متيقّنة السقوط على كلّ حال؛ لأنّه إن أجرينا أصالة الجدّ في الكبرى فالتطبيق يكون صورياً لا جدياً، كما هو واضح، وإن أجرينا أصالة الجدّ في التطبيق، مع كون الكبرى صورية؛ فهو غير معقول؛ لأنّه بمجرّد أن تكون الكبرى صورية، تكون ساقطة، ولا يترتّب عليها أيّ أثر، وبذلك تسقط أصالة الجدّ في التطبيق، وبهذا يتّضح أن أصالة الجدّ في التطبيق ساقطة على كلّ تقدير، وعليه تجري أصالة الجدّ في الكبرى بلا معارض.

وبعبارة أخرى: إن أصالة الجدّ في التطبيق لا أثر لها لكي يجري الأصل لإثباتها؛ لأنّها لا تكون مؤثرةً إلّا إذا كانت تطبيقاً جدياً لكبرى جدية، أمّا إذا كان – التطبيق– صادراً عن تقية أو كان تطبيقاً جدّياً لكبرى صورية غير جادة، فلا يكون مؤثّراً، وعلى هذا الأساس تجري أصالة الجدّ في الكبرى من دون معارضة أصالة الجدّ في التطبيق.

وهذا ما أشار إليه المحقّق العراقي بقوله: «فإنه يقال: إن تحقّق المعارضة بينهما فرع ترتّب أثر عمل على أصالة الجهة في طرف التطبيق حتّى في فرض صدور الكبرى تقية، وإلّا فبدونه لا يجري فيه الأصل المزبور، وحيث إنّه لا أثر

(١) الحلقة الثالثة: ج٢، ص٤٣٧، تعليقة رقم (٥٩).

(٢) نهاية الأفكار: ج٤، ص٥٨.

عمليّ يترتّب عليها في الفرض المزبور تبقى أصالة الجهة في أصل الكبرى بلا معارض، فيصحّ الاستدلال بالرواية حينئذٍ بالنسبة إلى أصل الكبرى، ولا يضرّ به العلم الإجمالي بإعمال تقية في البين كما هو ظاهر هذا»[١].

جواب الشهيد الصدر على المحقّق العراقي

كان إشكال الشيخ الأنصاريقدس سره يتلخّص بأن مورد الرواية لإثبات التعبّد بوجوب الإتيان بركعة احتياط متّصلة مخالف لضرورة المذهب، وقد أجاب عنه العراقي قدس سره بحمل التطبيق على التقيّة مع المحافظة على أصالة الجدّ فيما ذكره الإمام عليه السلام من كبرى «**لاتنقض اليقين بالشكّ**».

وجواب العراقي غير تامّ، عند الشهيد الصدرقدس سره؛ وذلك لأنّ حمل التطبيق على الصورية والتقية مخالف لظاهر الرواية من جهتين:

الجهة الأولى: أن الإمام عليه السلام تبرّع بذكر فرض الشكّ بين الركعة الثالثة والرابعة وطبّق عليها كبرى الاستصحاب، وهي قوله «**لاتنقض اليقين بالشكّ**» وهذا التبرّع لا يناسب التقية، لأنّ المناسب للتقية هو السكوت عن المطلب، فحيث إنّ الإمام قد تبرّع ولم يسكت، يكشف عن أن تبرّعه عليه السلام هذا لبيان حكم الشكّ بين الثلاث والأربع وقد أحرز الثلاث، هو دليل على عدم كون المراد من هذا البيان بيان تقية.

الجهة الثانية: أن الإمام عليه السلام قد أكّد المطلب بتكرار الفقرات وتطويلها في الفرع الثاني الذي تبرّع الإمام عليه السلام بذكره، وهو دليل على شدّة الاهتمام والتأكيد بنحو لا يناسب التقية، لأنّ الاهتمام والتأكيد إنما يكون لما هو مراد واقعاً وجدّاً، وهذا هو شأن كلّ متكلّم عندما يريد أن يبيّن مطلباً واقعياً مهمّاً، فيصوغه بصياغات متعدّدة كي يتناسب مع بيان المطلب، ولا يتناسب هذا

(١) المصدر السابق: ج٤، ص٥٨.

التكرار والتطويل مع بيان حكم التقية، إذ إنّ التقيـة لا تتناسـب مـع كـلّ هـذا التكرار والتطويل والاهتمام.

وجهان آخران جواباً على إشكال الشيخ

ذكر العراقي وجهـين آخـرين للجـواب عـلى إشـكال الـشيخ الأنـصاري المتقدّم لم يذكرهما المصنّف في المتن، حاصلهما:

الوجه الأوّل: إن مقتضى الاستصحاب هو لزوم الإتيان بركعة مطلقـاً، أمّـا كونها موصولة أو غير موصولة، فهـو لا يـستفاد مـن الاسـتصحاب، ولا مـن إطلاق دليله، بل المتّبع في كون الركعة موصولة أو مفصولة هـو الـدليل الـدالّ على الحكم الواقعي، ومن الواضح أن الدليل الدالّ على الحكم الواقعي يقتـضي أن تكون أجـزاء الـصلاة متّـصلة في ركعاتهـا، وعليـه يلـزم أن تكـون الركعـة موصولة، إلّا أن النصوص الواردة في باب الـشكوك تـدلّ عـلى لـزوم الفـصل بالتشهّد والتسليم، وهذا يعني تخصيص دليل الحكم الواقعي المجهول، ولـيس تخصيص الاستصحاب أو تقييد إطلاقه في المورد، وعليه فينطبق الاسـتـصحاب على المورد بلا محذور.

وإلى هذا الجواب أشار قُدِّسَ سِرُّه بقوله: «ان ما يقتضيه الاسـتـصحاب مـن البنـاء على الأقلّ وعدم الإتيان بالركعة المشكوكة إنّما هو مجرّد وجوب الإتيـان بركعـة أخرى، وأمّا كونها موصولة فهو خارج عن مقتـضى الاسـتـصحاب حتّـى مـن جهة قضية إطلاقه وإنما هو لاقتـضاء خـصوصية في المـورد مـن الحكـم الأوّلي المجعول فيه من لزوم اتّصال أجزاء الصلاة وركعاتها بعضها ببعض، المنتزع من حيث مانعية التكبير والسلام في أثنائها. إلّا أنّ الإجمـاع والنـصوص الـواردة في باب الشكوك بالبناء على الأكثر وإتيان ركعة الاحتياط يعيّنان الوظيفـة الفعليـة بكونها على الكيفية المعهودة عند الإمامية بإتيانها مفصولةً عن الركعات بتـشهّد وتسليم، ومرجع ذلك في الحقيقة إلى تخصيص كبرى الحكم الـواقعي المجعـول

في المورد في ظرف الشكّ المزبـور، لا تخـصيص كـبرى الاسـتصحاب أو تقييـد إطلاقه في المورد؛ لما عرفت من عدم اقتـضاء الاسـتصحاب إلّا صرف الإتيـان بذات ركعة أخرى لا بخصوصية كونها موصولة ولو من جهـة قـضية إطلاقـه كي يلزم التخصيص في دليله أو تقييده كما ظاهر»[1].

الوجه الثاني: أن المتيقّن في المقام ليس هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة، كـي يأتي الحديث السابق، بل المتيقّن هو الاشـتغال بـالتكليف بالـصلاة، ويـشكّ في ارتفاعه بإتيان الركعة بين كونها الثالثة أو الرابعة، فقال الإمام عليه السلام «**قام فأضـاف إليها أخرى، ولا ينقض اليقين بالشكّ**» وغرض الإمـام عليه السلام مـن ذلـك هـو عـدم نقض اليقين بالشكّ فيه، وإذا بنى عـلى اشـتغال ذمّتـه بالـصلاة يلزمـه أن يـأتي بركعة أخرى، غاية الأمر أن الصحيحة ساكتة عـن كونهـا متّـصلة أو منفـصلة، فيرجع إلى الأدلّة الخاصّة ويستفاد منها لزوم إتيانها منفصلة.

إلى هذا أشار قدس سره بقوله: «تطبيق الاستـصحاب في الروايـة عـلى الاشـتغال بالتكليف بالصلاة والـشكّ في ارتفاعـه بالاكتفـاء بالركعـة المـردّدة كونهـا بـين الثالثة والرابعة، فيكون المقصود من قوله عليه السلام (**قام فأضاف إليهـا أخـرى**) هـو التنبيه على حجّية الاستصحاب وعدم جواز الاكتفاء بالأقلّ في مرحلة الفـراغ، للشكّ في مفروغيّته؛ لاحـتمال نقيـصته وأنـه لابـدّ في حـصول الجـزم بـالفراغ وسقوط العهدة من الإتيان بركعة أخرى، ولكن لما كان في المورد اقتضاء التقيـة وكان المغروس في ذهن السائل أيضاً هو الإتيـان بالركعـة موصـولة، لم يـتمكّن الإمام عليه السلام من التعرّض لكيفية الإتيان بها تفصيلاً؛ حذراً من المخالفين ... مـن جهة اقتضاء المورد للتقية وعدم تمكّنـه مـن التعـرّض لكيفيـة الإتيـان بالركعـة تفصيلاً ... كرّر عليه بقوله (ولا يدخل الشكّ في اليقـين) و(لا يخلـط أحـدهما

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص٥٨.

بالآخر) إيماءً إلى حكم المسألة للسائل وايقاعاً للشبهة على غيره ممن حضر في حكم المسألة من الإتيان بها موصولة أو مفصولة، وعلى ذلك ففي الرواية دلالة على حجّية الاستصحاب، ولا يرد عليه شيء من المحاذير»[١].

وقال السيد مصطفى الخميني في فقه الرواية: «قضية الجملة الأولى في الفرع الأول هو الإتيان بالركعتين مفصولة، وذلك لأن احتمال الإتيان بهما موصولة وإن كان يمكن إلا أن الظاهر هو الأول، وذلك لأن مقتضى أصالة الجهة والتطابق هو الإتيان بهما مفصولة، ضرورة أن مقتضى وضوح المسألة هو الإتيان بأربع ركعات قائماً، وحيث قال عليه السلام: «**وهو قائم**» في مورد الشكّ يوجب أن النظر إلى حكم حديث، وإلا فلا حاجة إلى تذكيره عليه السلام بالإتيان بهما قائماً، فهو دليل على أنه يبني على الأربع ويتمّ، ثم يتدارك بالمفصولة قائماً. فلا وجه لحمل هذه الجملة على التقية، إلا من جهة عدم التذكير بالتشهّد والسلام، ولكنه غير تامّ؛ لأنّ حكم مثل هذه المسألة من هذه الجهة كان معلوماً لمثل زرارة، بخلاف الإتيان بهما قائماً، لإمكان جواز الإتيان بهما قاعداً، كما في بعض الشكوك الأخر، بأن يأتي بأربع ركعات قاعداً»[٢].

الجواب الثاني: تخصيص دليل الاستصحاب

وهذا الجواب للمحقّق الخراساني، وحاصله: أن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة له أثران:

الأثر الأوّل: وجوب الإتيان بالركعة الرابعة.

الأثر الثاني: وجوب الإتيان بالركعة الرابعة متّصلةً بالركعات السابقة قبل التشهّد والتسليم، لأنّ التشهّد والتسليم من موانع صحّة الصلاة، كالقهقهة

---

(١) المصدر السابق:ج٤، ص٦٢.

(٢) تحريرات الأصول: ج٨، ص٣٦٨.

والأكل في الصلاة التي هي من الموانع المبطلة للصلاة. ومقتضى استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة التعبّد بكلا الأثرين، وهو الإتيان بركعة رابعة وكونها متّصلة؛ لأنّ الإمام عليه السلام لم يقيّد كبرى الاستصحاب بخصوص الأثر الأوّل، وعليه لابدّ من لزوم ترتّب كلا الأثرين.

لكن حيث إنّ الأثر الثاني وهو لزوم كون الركعة الرابعة متّصلةً، خلاف ما استقرّ عليه المذهب؛ لقيام الدليل في روايات متعدّدة على وجوب الإتيان بركعة الاحتياط منفصلةً، فيخصِّصُ دليلَ الاستصحاب ويصرفه إلى التعبّد بخصوص الأثر الأوّل - الإتيان بركعة رابعة- دون الأثر الثاني، ولا محذور في ذلك؛ لأنّ التبعيض في آثار المؤدّى صحيح وممكن.

بعبارة أخرى: إن استقرار المذهب على الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلةً لا ينافي ولا يمنع الاستدلال بهذه الصحيحة على الاستصحاب، وذلك لأنّه من الممكن أن نقول إن وجوب الإتيان بالركعة المشكوكة إنما هو لأجل استصحاب عدم الإتيان بها، غاية الأمر أن الدليل الخاصّ دلّ على إتيانها مفصولةً وهو لا ينافي أصل وجوب الإتيان بها بالاستصحاب؛ وعليه فلا تنافي بين دلالة الصحيحة على الاستصحاب المقتضي إطلاقه لزوم فعل الركعة المشكوكة موصولة، وبين ما دلّ على وجوب إتيانها مفصولةً، لأنّ التنافي بينهما بالإطلاق والتقييد، فنقيّد كبرى الاستصحاب، وتكون النتيجة وجوب الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلة.

وهذا ما أشار إليه صاحب الكفاية بقوله: «ويمكن ذبّه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة، بل كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غاية الأمر إتيانها مفصولةً ينافي إطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد في الشكّ في الرابعة وغيره، وأن المشكوكة لابدّ أن يؤتى بها مفصولة»[1].

(١) كفاية الأصول: ص٣٩٦.

مناقشة السيد الشهيد لصاحب الكفاية

أورد عليه المصنّف بأنه لا إشكال في أن التشهّد والتسليم قبل الركعة الرابعة مانع من صحّة الصلاة ومبطل لها، لكن المانعية على نحوين:

النحو الأوّل: المانعية الواقعية . والمقصود منها: أن الإتيان بالتشهّد والتسليم قبل الركعة الرابعة يبطل ويمنع واقعاً من صحّة الصلاة، ولا فرق في بطلان الصلاة بين كونه عالماً بإحراز الركعة الثالثة ولم يأت بالركعة الرابعة، أو لم يعلم ذلك.

النحو الثاني: المانعية العلمية. والمقصود منها: أن التشهّد والتسليم يكون مبطلاً للصلاة في حالة علم المكلّف بعدم إتيانه للركعة الرابعة، أمّا في حالة كونه شاكّاً في الركعة الرابعة فلا يكون التشهّد والتسليم مبطلاً للصلاة، وإن كان قد أتى بها واقعاً.

إذا اتّضح هذان النحوان من المانعية نقول: بناء على كون مانعية التشهّد والتسليم من صحّة الصلاة مانعية واقعية، فلا يصحّ إجراء الاستصحاب لإثبات أصل وجوب الإتيان بركعة الاحتياط منفصلة، لأنّ المكلّف يعلم وجداناً بأنه إن كان قد أتى واقعاً بأربع ركعات، فحينئذٍ تكون الركعة المأتي بها احتياطاً ركعة خامسة، وهي غير مطلوبه جزماً.

وإن كان المكلّف قد أتى بثلاث ركعات، فيكون الإتيان بالركعة الرابعة مطلوباً، لكن بشرط أن تكون متّصلة بالركعات السابقة، لأنّ الفصل بين هذه الركعة وسابقاتها بالتشهّد والتسليم مبطل واقعاً للصلاة، سواء علم المكلّف بأنه في الركعة الثالثة ولم يأت بالرابعة أم لم يعلم بذلك.

أمّا بناء على كون مانعية التشهّد والتسليم للصلاة، مانعية علمية لا واقعية، فحينئذٍ يكون استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة ذا أثر واحد وهو الأثر الأوّل فقط، لأنّه بناء على المانعية العلمية لا يكون وصل الركعة المشكوكة بالركعات السابقة وعدم فصلها بالتشهّد والتسليم واجباً، لأنّه على ضوء كون

المانعية علمية يكون التشهّد والتسليم المبطل للصلاة مختصّاً بصورة علم المكلّف بعدم الإتيان بالرابعة، أمّا في حالة الشكّ وإجراء الاستصحاب لا يكون الوصل واجباً، لكي نقول بتخصيص دليل الاستصحاب بالأثر الأوّل، كما ذكره الآخوند وإنما يلزم التصرف في الدليل المانع من الإتيان بالتشهّد والتسليم قبل ركعة الاحتياط، وتقييده بخصوص العالم، أمّا الشاكّ فلا يكون إتيانه بهما قبل الرابعة مبطلاً لصلاته.

والحاصل إن بنينا على المانعية الواقعية، فاستصحاب عدم الإتيان بالرابعة وإن كان له أثر، إلَّا أن تخصيصه بالأثر الأوّل فقط (وهو الإتيان بركعة رابعة) دون الأثر الثاني (وهو كونها متّصلة) غير ممكن؛ لأنّ مانعية التشهّد والتسليم ثابتةٌ سواء علم المكلّف بأنه في الركعة الثالثة ولم يأت بالرابعة أم لم يعلم بذلك، فتكون الركعة المفصولة غير مطلوبة جزماً.

وإن بنينا على المانعية العلمية، فلا يلزم تخصيص دليل الاستصحاب بالأثر الأوّل فقط، بل اللازم هو تخصيص الدليل المانع من التشهّد والتسليم قبل الركعة الرابعة بخصوص العالم.

وهذا ما أشار إليه المصنّف بقوله: «هذا ولكن أصل هذا العلاج لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ هذا معناه أن الحكم بالركعة المفصولة بخصوصياتها لم يكن بملاك الاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشكّ، مع أن ظاهر الصحيحة أنها مستنبطة من كبرى عدم نقض اليقين بالشكّ، وهذا إنّما يناسب مع إرادة قاعدة البناء على اليقين الذي هو حكم واقعي لا قاعدة الاستصحاب الذي هو حكم ظاهري؛ فإن هذه الظاهرية غير محفوظة هنا إلّا بلحاظ ذات الركعة لا الخصوصيات الكثيرة الأخرى، وإن شئت قلت: إن ظاهر الصحيحة استخراج الركعة المفصولة بخصوصياتها من مجرّد كبرى عدم نقض اليقين بالشكّ، ومن الواضح أنّه لو أريد بذلك الاستصحاب وإبقاء نفس الحالة الثابتة للسائل قبل

الشكّ وعند اليقين بعدم الإتيان بالرابعة فذلك مباين عرفاً مع الركعة المفصولة بالنحو المذكور، فهذا يقدح في أصل استفادة كبرى الاستصحاب منها»[١].

جواب المحقّق النائيني: الاستصحاب يثبت أحد جزئي موضوع الركعة المفصولة

صحّح المحقّق النائيني قدس سره تطبيق الاستصحاب على الرواية بافتراض أن موضوع وجوب الإتيان بركعة الاحتياط منفصلة مركّب من جزئين:

الجزء الأوّل: عدم الإتيان بالركعة الرابعة.

الجزء الثاني: الشكّ في عدم الإتيان بها.

أمّا الجزء الأوّل- عدم الإتيان بالرابعة- فيثبت بإجراء استصحاب عدم الإتيان بها لكونه متيقّناً بعدم الإتيان بالرابعة في بداية شروعه بالصلاة، وشكّ بعد ذلك، فيستصحب عدم الإتيان بها، وقد أجرى الإمام عليه السلام استصحاب عدم الإتيان بالرابعة ليتحقّق الجزء الأوّل من الموضوع، أمّا الجزء الثاني - وهو الشكّ في الإتيان بالرابعة- فهو متحقّق وجداناً.

بعبارة أخرى: إنه بعد ملاحظة الأخبار الخاصّة في الشكّ في الركعة الرابعة تنقلب وظيفة المكلّف عند الشكّ وعدم إتيانه بالرابعة إلى وجوب الإتيان بها مفصولةً ويكون موضوع وجوب الركعة المفصولة مركّباً من جزئين هما عدم الإتيان بها وهو ثابت باستصحاب عدم الإتيان بالرابعة، والجزء الآخر كون المكلّف شاكّاً في الإتيان بالرابعة وهو محرز وجداناً، فالاستصحاب يثبت أحد جزئي موضوع الركعة المنفصلة، لا أنه يثبت مباشرةً وجوب الركعة منفصلة.

وبهذا يندفع إشكال أن الاستصحاب لا يقوى على إثبات الركعة الرابعة مفصولة؛ لما قلنا من أن الاستصحاب لا يثبت الركعة الرابعة مفصولة، لأنّ الاستصحاب يثبت أحد جزئي الموضوع وهو عدم الإتيان بالرابعة، أمّا الجزء

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٧٥.

الآخر وهو الشكّ فهو محرز وجداناً.

فتلخّص مما تقدّم: أن مقتضى الاستصحاب بملاحظة الأخبار الخاصّة هو الإتيان بالركعة المنفصلة، لا الإتيان بالركعة متّصلة ليكون العمل به مخالفاً للمذهب.

وهذا ما ذكر المحقّق النائيني بقوله: «الحاصل: أن مقتضى الاستصحاب عند الشكّ في فعل بعض الركعات هو الإتيان بالركعة المشكوكة، وأمّا تعيين كيفية الإتيان وأنها موصولة أو مفصولة فهو يدور مدار تعيين الشارع، والذي عيّنه الشارع في باب الشكّ في عدد الركعات هو الإتيان بركعات الاحتياط مفصولةً بتكبير وتسليم، فتأمّل. فتحصّل: أن منشأ توهّم عدم انطباق الرواية على الاستصحاب هو تخيّل أن الشارع أسقط الاستصحاب في باب الشكّ في عدد الركعات، وقد ظهر فساده. فالأقوى: أن الرواية لا تقصر عن بقيّة الروايات في ظهورها في حجّية الاستصحاب»[1].

وقال السيد الخوئي: «معنى إجزاء الصلاة الواقعة فيها زيادة التشهّد والتسليم عن الواقع، هو توسعة الواقع. بمعنى: أن الواجب على المتيقّن هو الصلاة بلا زيادة التشهّد والتسليم، وعلى الشاكّ بين الثلاث والأربع مثلاً، هو الصلاة الواقعة فيها زيادة التشهّد والتسليم، لكن مع التقييد بعدم الإتيان بالركعة الرابعة في الواقع، لأن المستفاد من الروايات أن وجوب الإتيان - بالركعة المنفصلة على الشاكّ بين الثلاث والأربع - مختصّ بما إذا لم يأت بالرابعة في الواقع، فمن شكّ بين الثلاث والأربع، وبنى على الأربع وتشهّد وسلّم، ثم لم يأت بالركعة المنفصلة نسياناً أو عمداً، ثم انكشف أنه أتى بالركعة الرابعة، ليس عليه شيء، فيكون الموضوع لوجوب الركعة المنفصلة المكلّف المقيّد بأمرين: الأوّل كونه شاكّاً. الثاني: كونه غير آتٍ بالرابعة، فإذا شكّ المكلّف بين

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٣٦٤.

الثلاث والأربع، فقد حصل أحد القيدين بالوجدان وهو الشكّ، والقيد الآخر - وهو عدم الإتيان بالرابعة - يحرز بالاستصحاب، لكونه متيقّناً بعدم الإتيان وشكّ فيه، فيحكم بوجوب الإتيان بالركعة المنفصلة»[1].

جواب السيد الشهيد على المحقّق النائيني

يقول السيد الشهيد قدس سره بأن ما ذكره الميرزا (من تركّب موضوع الركعة المفصولة من جزئين أحدهما عدم الإتيان بالرابعة الثابت بالاستصحاب، والآخر الشكّ المحرز وجداناً) وإن كان معقولاً في نفسه، إلَّا أنه مخالف لظاهر الرواية، لأنّه يستبطن وجود حكم واقعي هو أن موضوع الركعة المفصولة مركّب من جزئين، وهذا لم يبيّنه الإمام عليه السلام ولم يقل أن من لم يأت بالرابعة وكان شاكّاً في إتيانها يجب عليه ركعة منفصلة، بل إن الإمام عليه السلام اقتصر على بيان الاستصحاب فقط، مع أن بيان هذا الحكم الواقعي هو المهمّ، لأنّه مع ثبوت هذا الحكم الواقعي تكون وظيفة الشاكّ هي الإتيان بركعة مفصولة، من دون الحاجة إلى جريان الاستصحاب، لأنّ الجزء الثاني من موضوع ذلك الحكم الواقعي - وهو الشكّ- ثابت وجداناً، أمّا الجزء الثاني - وهو عدم الإتيان بالرابعة- فيمكن إحرازه بأصالة الاشتغال بلا حاجة إلى الاستصحاب.

فالاستصحاب وإن كان ممكناً، لكن وجوده كعدمه؛ لأننا لا نحتاج إليه، لكفاية أصالة الاشتغال والشكّ في وجوب الإتيان بالركعة الرابعة المفصولة، من قبيل ما لو شكّ المكلّف في الإتيان بصلاة العصر، فحينئذٍ يجب عليه الإتيان بها في ضوء ما تقتضيه أصالة «الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني»، بلا حاجة إلى استصحاب عدم الإتيان بها.

وعلى هذا الأساس نقول: لو كان الإمام عليه السلام بصدد بيان ما ذكره الميرزا كان

---

(١) مصباح الأصول:ج٣، ص٦٣.

اللازم عرفاً أنّ الإمام عليه السلام يبيّن أن الموضوع مركّب من جزئين، لا أنه عليه السلام يعتمد على بيان الاستصحاب الذي لا مدخلية له والذي يمكن الاستغناء عنه، فعدول الإمام عليه السلام عن بيان تركب الموضوع إلى بيان أمر يمكن الاستغناء عنه وهو الاستصحاب أمرٌ غير عرفيّ[1] .

تأييد المصنّف للاعتراض الأوّل

بيان ذلك: كان الاعتراض الثاني على الرواية الثالثة هو أن تطبيق الاستصحاب فيها متعذّر؛ لأنّه لو أُريد باستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة هو التعبّد بإتيانها متّصلة، فهو مخالف لضرورة المذهب، وإن أُريد به التعبّد بإتيانها منفصلة، فهو مخالف لوظيفة الاستصحاب، وقد أجاب الأعلام على هذا الاعتراض بأجوبة متعدّدة؛ إلَّا أنها لم تكن موفّقة في ردّ هذا الاعتراض، فيكون وارداً على الاستدلال بالرواية على الاستصحاب.

«وهكذا يثبت أن المحذور الذي يثيره الشيخ الاعظم قدس سره لا يخلو من وجاهة؛ لعدم تمامية شيء من المعالجات المذكورة من قبل المحقّقين بنحو تطمئنّ إليه النفس»[2] .

وعلى هذا الأساس يرى السيد الشهيد قدس سره أن هذا الاعتراض يكون دليلاً على أن الرواية ليست بصدد بيان قاعدة الاستصحاب، بل يكون الاعتراض قرينة على إرادة قاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني الذي ذهب إليه الشيخ الأنصاري قدس سره والذي ذكرناه في الاعتراض الأوّل، وإن كان حمل الرواية على قاعدة الاشتغال مخالفاً لظاهر الرواية، لكن هذا الحمل متعيّن؛ لوجود قرينة على ذلك وهو الاعتراض الثاني.

---

(١) وهناك إشكال آخر للمحقّق الأصفهاني على المحقّق النائيني نتعرّض لذكره في التعليق.

(٢) مباحث الحجج والأصول العملية: ج٦، ص٧٨.

وبعد حمل الرواية على قاعـدة «الاشـتغال اليقينـي يـستدعي الفـراغ اليقينـي» يمكن أن نفسّر السبب في ذكر الإمام عليه السلام للنهي المتكرّر عن خلـط اليقـين بالـشكّ وعن إدخال أحدهما بالآخر، بـأن الإمـام عليه السلام كـان بـصدد بيـان وجـوب الركعـة مفصولة من باب الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ولكن حيث كان الموقـف موقف تقيـة، لأنّ العامـة يـذهبون إلى لـزوم البنـاء عـلى الأقـلّ والإتيـان بالركعـة المشكوكة متّصلة، فجاء عليه السلام بعـدد مـن العبـارات للإشـارة والتلمـيح إلى وجـوب الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلة لا متّصلة، وأنه بذلك يحصل الفراغ من الذمّة.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**فالاستصحاب يجري لإثبات وجـوب الركعـة المفـصولة بعـد افتراض كونه ثابتاً على النحـو المـذكور**». مرجـع الـضمير في قولـه «كونـه» إلى الاستصحاب، ومراد المصنّف قدس سره هو أنّه بعد افتراض استظهار الاسـتصحاب من الرواية يجري لإثبات الركعة المفصولة.

• قوله قدس سره: «**مع أن الإمام عليه السلام اقتصر على بيان الاستصحاب على الرغم من أن ذلك الحكم الواقعي المستبطن هـو المهـمّ**» وأن الاسـتصحاب غـير مهـمّ في المقام، وذلك لإمكان الاسـتغناء عنـه بقاعـدة الاشـتغال. ومـراده مـن الحكـم الواقعي المستبطن هو وجوب الركعة المفصولة.

• قوله قدس سره: «**ومنها ما ذكر المحقّق النائيني من افـتراض ...**». أورد المحقّـق الأصفهاني إيرادين -على مـا ذكـره المحقّـق النـائيني مـن أن موضـوع وجـوب الإتيان بالركعة الرابعة مفصولة مركّب من الشكّ وعدم الإتيان بها في الواقع-.

الأوّل: أن موضوع وجوب الإتيان بالركعـة الرابعـة المـشكوكة مفـصولة هـو الشكّ فيها فحسب، وعدم الإتيان بها واقعاً غير دخيل في الموضوع، لأن الموضـوع أمر بسيط وهو الشكّ بين الثلاث والأربع بدون دخل أيّ شيء آخر فيه.

الثاني: أن الموضوع لو كان مركّباً من الشكّ وعدم الإتيان بهـا واقعـاً، فـلا

يمكن وصول وجوب الإتيان بها مفصولة إلى المكلّف، لأن وصوله منوط بوصول موضوعه وهو عدم الإتيان بالركعة الرابعة المشكوكة واقعاً، فإذا وصل موضوعه إلى المكلّف بالوصول الوجداني، ارتفع الشكّ وإلا لم يصل الموضوع، والخلاصة: أن المصلّي إذا علم بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، انتفى الشكّ ومع انتفائه تكون وظيفته الإتيان بها موصولة، وإلا فالموضوع غير واصل.

وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «**أوّلاً**: إن موضوعه الشكّ فحسب، كما يشهد له أدلّة صلاة الاحتياط (من شكّ بين الثلاث والأربع) لا مقيّداً بأنه لم يأت بالرابعة واقعاً، حتى يحتاج في تحقّق موضوعه إلى الأصل . نعم حيث إن الغرض منها جبر النقص فلا محالة لا تكون واجبة مع التمامية؛ نظير الأوامر الطريقية، لا أن موضوع التكليف متقيّد بعدم الإتيان .

وثانياً: إن كان التكليف بصلاة الاحتياط متعلّقاً بمن لم يأت بالرابعة واقعاً، فلا محالة لا يعقل بلوغه إلى درجة فعلية، إذ مع فعلية موضوعه - المنوطة بها فعلية حكمة - يرتفع الشكّ، فلا يبقى مجال لفعلية حكمه. ومع عدم فعلية موضوعه لا موقع لفعلية حكمه، والإنشاء (بداعي جعل الداعي) لا يترقّب منه إلا فعلية الدعوة بفعلية موضوعه، والإنشاء (لا بهذا الداعي) ليس بحكم الحقيقي في شيء. وحيث لا يعقل أن يكون التكليف الواقعي مرتّباً على الاتيان، فلا مجال للتعبّد الظاهري، إذ هو فرع معقولية التكليف الواقعي حتى يتحقّق احتماله باحتمال ثبوت موضوعه واقعاً»(١) .

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**الاعتراض الثاني قرينة على حمل الرواية على ما ذكر في الاعتراض الأوّل**». مرداه من الاعتراض الأوّل هو حمل الرواية على إرادة أصالة الاشتغال، كما ذهب إلى ذلك الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ.

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٩٥.

(٦٩)

الاعتراض الثالث: اعتراض المحقق العراقي

- مناقشة السيد الخوئي للاعتراض
- جواب السيد الشهيد على اعتراض المحقّق العراقي
- مناقشة أخرى للسيد الشهيدعلى إشكال العراقي
- إشكال آخر للمحقّق العراقي
- بحوث أخرى مرتبطة بالصحيحة

الثالث: أنّ حملَ الروايةِ على الاستصحاب متعذّرٌ، لأنّ الاستصحابَ لا يكفي لتصحيح الصلاةِ حتّى لو بُني على إضافة الركعةِ الموصولةِ وتجاوزنا الاعتراضَ السابقَ، لأنّ الواجبَ إيقاعُ التشهُّد والتسليمِ في آخرِ الركعةِ الرابعة، وباستصحابِ عدمِ الإتيانِ بالرابعةِ يثبتُ وجوبُ الإتيانِ بركعة، ولكن لو أتى بها فلا طريقَ لإثباتِ كونِها رابعةً بذلك الاستصحاب، لأنّ كونَها كذلك لازمٌ عقليٌّ للمستصحَب فلا يثبتُ، فلا يتاحُ للمصلّي إذا تشهَّدَ وسلّمَ حينئذٍ أنّه قد أوقع ذلك في آخرِ الركعةِ الرابعة.

وقد أجابَ السيدُ الأستاذُ على ذلك بأنّ المصلّي بعد أن يستصحبَ عدمَ الإتيانِ ويأتيَ بركعةٍ يتيقّنُ بأنّه قد تلبَّس بالركعةِ الرابعةِ ويشكُّ في خروجِه منها إلى الخامسةِ فيستصحبُ بقاءَهُ في الرابعةِ.

ونلاحظُ على هذا الجواب: أنّ الاستصحابَ المذكورَ معارَضٌ باستصحابِ عدمِ كونِه في الرابعة، لأنّه يعلمُ إجمالاً بأنه إمّا الآن أو قبل إيجادِه للركعةِ المبنيّةِ على الاستصحابِ ليس في الرابعة، فيستصحبُ العدمَ ويتساقطُ الاستصحابان.

كما يلاحَظُ على أصل الاعتراض بأنّ إثباتَ اللازمِ العقليِّ بالاستصحابِ ليس أمراً محالاً بل محتاجٌ، إلى الدليل، فإذا توقّفَ تطبيقُ الاستصحاب في موردِ الروايةِ على افتراضِ ذلك كانت بنفسِها دليلاً على الإثبات المذكور.

الشرح

الاعتراض الثالث: ما ذكره المحقّق العراقي قُدِّسَ سِرُّهُ وحاصله: أن حمل الرواية الثالثة لزرارة على الاستصحاب متعذّر، حتّى لو فرضنا أن مذهب أهل البيت عليهم السلام يذهب إلى لزوم الإتيان بركعة الاحتياط متّصلةً، والسبب في تعذّر جريان الاستصحاب في المقام هو أن استصحاب عدم الركعة الرابعة الموجب للإتيان بركعة احتياط، لا يجري لتصحيح الصلاة، لأنّ صحّة الصلاة تتوقّف على الإتيان بالتشهّد والتسليم بعد الركعة الرابعة، كما هو المستظهر فقهياً من الروايات من أن التشهّد والتسليم يجب أن يقعا بعد تمام الركعة الرابعة، وعلى هذا الأساس نقول: إن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة المشكوكة لا يثبت أن هذه الركعة التي يأتي بها الشاكّ هي الرابعة، إلّا بالأصل المثبت؛ لأنّ غاية ما يثبته استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة هو وجوب الإتيان بركعة احتياط، أمّا كون هذه الركعة المأتي بها احتياطاً هي الرابعة فهو لازم عقلي؛ لأنّ اللازم عقلاً أن الركعة الرابعة تأتي بعد الركعة الثالثة، وليست من الآثار الشرعية للاستصحاب؛ إذ لم يرد دليل شرعي يقول: أن من شكّ بالإتيان بالرابعة، تكون الركعة التي يأتي بها هي الرابعة واقعاً، فإثبات أنها الرابعة يكون بالملازمة العقلية، ومن الواضح أن الأصل (الاستصحاب) ليس حجّة في إثبات لوازمه العقلية.

وهذا ما ذكره المحقّق العراقي بقوله: «إن وجوب التشهّد والتسليم على ما يستفاد من الأدلّة مترتّب على رابعية الركعة بما هي مفاد كان الناقصة، لا على وجود الرابعة بمفاد كان التامّة، وباستصحاب عدم الإتيان بالرابعة أو عدم وجودها بمفاد ليس التامّة لا يثبت اتّصاف الركعة المأتية بعد ذلك بكونها رابعة، فكأن المقام نظير استصحاب عدم وجود الكرّ غير المثبت لكرّية

الموجود، وبهذه الجهة نقول: إن عدم جريان الاستصحاب في ركعات الصلاة إنّما هو على القواعد ولو لم يكن لنا أدلّة خاصّة بالبناء على الأكثر في الشكوك الصحيحة، لا أنّه لاقتضاء تلك الأدلّة ذلك، والنكتة في ذلك.... من جهة عدم إثباته لحيث اتّصاف الركعة الموجودة بكونها رابعة ليترتّب عليه وجوب التشهّد والتسليم. نعم يتمّ ذلك على مذهب العامّة من جعلهم الاستصحاب في عداد القياس والاستحسان من الأمارات الظنيّة المثبتة للوازمه، وإلَّا فبناء على أخذه من الأخبار وجعله من الأصول التعبّدية غير الصالحة لإثبات غير اللوازم الشرعية، فلا مجال لتطبيقه على الركعة المشكوكة ... وحينئذٍ فبعد عدم تكفّل الاستصحاب المزبور لإثبات اتّصاف الركعة بالرابعية لا يتمكّن من إتمام هذه الصلاة، نظراً إلى الوقوع في محذور التشهّد والتسليم، ومعه لا يبقى مجال لجريانه؛ لعدم ترتّب أثر شرعي عليه»[1].

مناقشة السيد الخوئي لاعتراض العراقي

أجاب السيد الخوئي على اعتراض العراقي بأننا يمكن أن نثبت أن التشهّد والتسليم وقع بعد الركعة الرابعة من طريق إجراء استصحاب آخر، وحاصله: أن المكلّف حينما يستصحب عدم الإتيان بالرابعة، ويأتي بركعة الاحتياط، يحصل له العلم بأنه قد تلبّس بالركعة الرابعة قطعاً، إمّا حين إتيانه لركعة الاحتياط أو الركعة السابقة، لأنّه إن كان قد أتى سابقاً بأربع ركعات، فهو قد حصل له التلبّس بالرابعة سابقاً، وإن كان أتى سابقاً بثلاث ركعات، فيكون الآن حين إتيانه بركعة الاحتياط قد تلبّس بالرابعة، أي أنه قطعاً قد تلبّس بالرابعة، ويشكّ في خروجه من التلبّس بالرابعة؛ لاحتمال كون ركعة الاحتياط ركعة خامسة، فيستصحب بقاء التلبس بالرابعة.

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص٦٠-٦١.

وهذا الجواب هو ما أشار إليه السيد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «لا مانع من جريان الاستصحاب لولا الأخبار الخاصّة، فإنه بعد الإتيان بركعة أخرى - بمقتضى استصحاب عدم الإتيان بالرابعة - يتيقّن بكونه في الركعة الرابعة، غاية الأمر أنه لا يدري أن الكون في الركعة الرابعة هو الآن أو قبل ثلاث دقائق مثلاً، وخرج عنه فعلاً، فيجري استصحاب عدم الخروج عن الكون في الركعة الرابعة، ويترتّب عليه وجوب التشهّد والتسليم»[١].

مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي

إن استصحاب بقاء تلبّسه بالركعة الرابعة إمّا الآن أو قبل قليل، معارض باستصحاب عدم تلبّسه بالركعة الرابعة، وذلك لأنّه يعلم إجمالاً بأنه: إمّا لم يكن متلبّساً في الرابعة حينما دخل في الركعة التي شكّ أنها الثالثة أو الرابعة، أو لم يكن متلبّساً بالركعة الرابعة حين إتيانه ركعة الاحتياط، إذ لعلها الخامسة، ثم شكّ في أنه خرج من عدم تلبّسه بالرابعة أم لا، فيستصحب بقاء عدم التلبس، ولم يعلم أيّ الاستصحابين مقدّم وأيّهما المتأخّر، فيتعارض الاستصحابان (استصحاب التلبّس بالرابعة الذي يقول به السيد الخوئي، واستصحاب عدم التلبس بالرابعة)، فيتساقطان.

ببيان آخر: «حيث يكون من موارد العلم الإجمالي بتحقّق كلّ من الحالتين، ولكن لا يدري المتقدّم منهما من المتأخّر، فهو كما يعلم إجمالاً بأنه في إحدى الركعتين كان في الرابعة، كذلك يعلم إجمالاً بأنه في إحداهما لم يكن في الرابعة، فيكون كلّ منهما مورداً لليقين الإجمالي، وقد ذكر نفس هذا الكلام في مسألة يوم الشكّ من أوّل الشهر، حيث يُذكر هناك وجه لإثبات أوّل الشهر حاصله: أنه يعلم بتحقّقه إمّا في اليوم الثلاثين أو في هذا اليوم الذي هو الواحد والثلاثون،

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٦٢.

فيستصحب بقاؤه إليه، إلَّا أنه معارض باستصحاب عدم أوّل الشهر المعلوم في أحد اليومين أيضاً»[1].

وبهذا يتّضح عدم تمامية جواب الخوئي على إشكال العراقي.

جواب السيد الشهيد على اعتراض المحقق العراقي

كان إشكال العراقي هو أن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، لإثبات وجوب الإتيان بركعة احتياط، لا يكفي لتصحيح الصلاة، حتّى لو قلنا بصحّة الإتيان بركعة الاحتياط متّصلةً. والسبب في عدم كفايته لتصحيح الصلاة هو ما ذكر في الروايات من وجوب مجيء التشهّد والتسليم بعد الركعة الرابعة، واستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة لايثبت أن ركعة الاحتياط في الرابعة إلَّا بالملازمة العقلية، وهي ليست بحجّة. وعليه فالاستصحاب لا يكفي لتصحيح الصلاة.

وناقش الشهيد الصدر ﴿قدس سره﴾ هذا الإشكال، بمناقشتين:

الأولى لم يذكرها في المتن، وسوف نذكرها في نهاية البحث.

أمّا المناقشة الأخرى، فحاصلها: أنه من قال أن حجّية اللازم العقلي للاستصحاب مستحيلة كاجتماع النقيضين، إذ لم يقم دليل على أن كلّ لازم عقلي للمستصحب هو ليس بحجّة، نعم إثبات حجّية اللازم العقلي للاستصحاب بحاجة إلى دليل خاصّ؛ لعدم وجود إطلاق في دليل الاستصحاب يثبت حجّية اللازم العقلي، وعليه فإذا توفّر الدليل على إثبات اللازم العقلي في بعض الموارد فيؤخذ به، وفي المقام يمكن أن نقول قام الدليل على حجّية اللازم العقلي للاستصحاب، حيث إنّ جريان استصحاب عدم الركعة الرابعة لا ينفع إلَّا بعد ثبوت اللازم العقلي؛ لأنّ تطبيق الاستصحاب في المقام

(١) الحلقة الثالثة: ج٢، ص٤٣٧، تعليقة رقم (٦٠).

من دون البناء على حجّية اللازم العقلي في المورد يكون لغواً، لما تقدّم من وجوب مجيء التشهّد والتسليم بعد الركعة الرابعة، وعليه فإثبات كون ركعة الاحتياط هي الرابعة لا يثبت إلّا بناء على حجّية اللازم العقلي للاستصحاب.

وبهذا تكون نفس هذه الصحيحة دليلاً على حجّية اللازم العقلي ولو في هذا المورد بالذات.

وبهذا يتّضح أن «لا محذور عقليّ في حجّية اللازم العقلي للأصل العملي، وإنما لا مقتضي له ولا إطلاق لدليل حجّية الأصل العملي بلحاظ اللوازم، فلو فرض توقّف تطبيق الاستصحاب في مورد الرواية على افتراض ذلك بحيث لولاه لزم لغوية الدليل في مورده، كان ذلك بنفسه دليلاً على الإثبات المذكور»[١].

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**وتجاوزنا الاعتراض السابق**». أي سواء بني على الركعة الموصولة أو على الركعة المفصولة لا يمكن أن نثبت بالاستصحاب كون التشهّد والتسليم قد وقعا في آخر الركعة الرابعة.

• قوله: «**لأن كونها كذلك لازم عقلي للمستصحب**». أي لازم عقلي لكون الركعة الأخيرة هي الثالثة.

• قوله: «**بأنه قد تلبس بالركعة الرابعة**». إما الآن وإما قبل الإتيان بركعة الاحتياط.

مناقشة أخرى للسيد الشهيد قدس سره على إشكال العراقي

حاصل المناقشة: أنه لا دليل على اشتراط وقوع التشهّد والتسليم في الركعة الرابعة، وإنما الواجب هو وقوع التشهّد والتسليم في آخر الصلاة، لذا يقال أن الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم، أي لابدّ من حفظ الترتيب، لا أن

(١) الحلقة الثالثة: ج٢، ص٤٣٨، تعليقة رقم (٦١).

وقوعهما في الركعة الرابعة.

قال السيد الشهيد: «إن المحقّق العراقـي ﻗﺪﺱﺳﺮﻩ يـدّعي أن التـشهّد والتـسليم يجب أن يقعا في الركعة الموصوفة بكونها رابعة، لا أنه يجب أن يقعا عند اتّـصاف الشخص بكونه في الرابعة، وهذا الاستصحاب إنـما يثبـت اتّـصاف الـشخص بكونه في الرابعة، ولم يثبت اتّصاف الركعة بكونها رابعة، إلّا تعويلاً على الأصل المثبت»[1].

إشكال آخر للمحقق العراقي على الاستدلال بالرواية

حاصل هذا الإشكال أن المصلّي أذا شكّ في أن الركعة التي أتى بها هل هـي ثالثة أم رابعة، فالشكّ إنما هو في عنوان الركعة الرابعة لا في واقعها، لأن الـشكّ لا يمكن أن يتعلّق بواقعها الموضوعي، فإنه كالعلم والظنّ أمـر نفـساني يتعلّـق بالعنوان الموجود في الذهن لا بـالواقع الخـارجي. وعـلى هـذا، فواقـع الركعـة الرابعة مردّد بين كونها معلومة التحقّق إذا كانت الركعة التـي أتـى بهـا المـصلّي رابعة في الواقع، ومعلومة العدم إذا لم تكن الركعة رابعة، بأن تكون ثالثة، ومـن الواضح أن الفرد المردّد بين كونه مقطوع الوجود ومقطوع العدم، لا يجري فيـه الاستصحاب؛ لعدم الشكّ فيه، فيكون نظير الاستـصحاب في الفـرد المـردّد في الخارج. وحيث إن الأثر الشرعي مترتّب على واقع الإتيـان بالركعـة الرابعـة لا على عنوانها الانتزاعي الذهني، فلا يجري الاستـصحاب، أمـا في الأول فلعـدم تعلّق الشكّ بالواقع الخارجي، وأما في الثاني وهـو العنـوان أي عنـوان الركعـة الرابعة، فلعدم ترتّب أثر عليه، فإذن ما هو موضوع للأثر لا شكّ فيه، ومـا فيـه شكّ لا أثر له.

قال المحقّق العراقي: «لنا إشكال آخر - في تطبيق الاستصحاب في الروايـة

---

(١) مباحث الأصول: ق٢، ج٥، ص١٢٦.

على الركعة حتى على مذهب العامّة القائلين بالبناء على الأقلّ ولزوم الإتيان بالركعة الموصولة- ينشأ من اختلال ركنه الذي هو الشكّ اللاحق.

فإنّ الذي تعلّق به اليقين والشكّ إنّما هو عنوان الرابعة المرددة بين الشخصين؛ إذ هو قبل الشروع فيما بيده من الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة يقطع بعدم وجود الرابعة، وبعد الشروع في أحد طرفي المعلوم بالإجمال - أعني الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة- يشكّ في تحقّق الرابعة.

ولكنه بهذا العنوان ليس له أثر شرعي حتى يجرى فيه الاستصحاب، إذ الأثر إنّما يكون لواقع ما هو الرابعة الذي ينتزع عنه هذا العنوان، وهو الشخص الواقعي الدائر أمره بين ما هو معلوم الوجود وما هو معلوم العدم.

ومثله مما لا شكّ فيه أصلاً؛ إذ هو على تقدير كونه ما بيده من الركعة يقطع بوجوده، وعلى تقدير كونه غيره الذي أفاد الإمام عليه السلام بالقيام إليه يقطع بعدم وجوده. فعلى التقديرين لا شكّ فيه حتى يجري فيه الاستصحاب.

وبهذه الجهة أيضاً منعنا عن الاستصحاب في الفرد المردّد؛ بلحاظ انتفاء الشكّ فيه لدورانه بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع.

مع أنّ وجوب التشهد والتسليم على ما يستفاد من الأدلّة مترتّب على رابعية الركعة بما هي مفاد كان الناقصة لا على وجود الرابعة بمفاد كان التامّة. وباستصحاب عدم الإتيان بالرابعة أو عدم وجودها بمفاد ليس التامّة، لا يثبت اتّصاف الركعة المأتية بعد ذلك بكونها رابعة، فكان المقام نظير استصحاب عدم وجود الكرّ غير المثبت لكرّية الموجود»[1].

مناقشة السيد الشهيد للعراقي

لا مانع من استصحاب عدم الإتيان بذات الأربعة لا بذات الرابعة، فإنها

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص٥٩.

مردّدة بين مقطوعة الوجود ومقطوعة العدم، فلا يجري الاستصحاب فيها، وأما المصلّي فهو لا يعلم بأنه أتى بذوات أربع ركعات أو لا، وإنما يعلم بأنه أتى بذوات ثلاث ركعات، وما هو موضوع للأثر الشرعي ذوات الأربع لا ذات الركعة الأولى ولا الثانية ولا الثالثة ولا الرابعة، وبما أن المكلّف يشكّ في إحدى ذوات الأربع، فلا محالة يكون مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان بها.

وإلى هذا أشار بقوله: «يكفي في ردّ هذا المحذور إجراء استصحاب عدم ذات الأربعة لا ذات الرابعة وذات الأربعة مشكوكة؛ إذ لا يتذكّر أنه جاء بذوات أربع ركعات وإنما يعلم أنه قد جاء بذوات ثلاث ركعات بل ما هو موضوع الأثر الشرعي انما هو ذات الأربعة لا الأولى والثانية والثالثة والرابعة، وبتعبير آخر: يشكّ المكلّف في تحقّق أحد الذوات الأربع لا محالة، ومقتضى الاستصحاب عدمه.

مضافاً إلى أنّ هذا المحذور لا يضرّ بالتمسّك بالصحيحة؛ إذ يمكن أن تكون دليلاً على كفاية هذا المقدار من الشكّ الموجود في موارد الفرد المردّد في جريان التعبّد الشرعي»[1] .

بحوث أخرى مرتبطة بالصحيحة

• **المبحث الأول**: ذكر المصنّف أنه لا بأس بالبحث في ذيل التعليق على هذه الصحيحة عن استصحاب عدم الإتيان بالركعة المشكوكة مع قطع النظر عن تطبيق الإمام عليه السلام الوارد في هذه الصحيحة وذلك بالبحث ضمن جهتين:

الجهة الأولى: في إمكان تصحيح الصلاة التي بيده مع قطع النظر عن استصحاب عدم الإتيان بالركعة المشكوكة وعن الأخبار الواردة في صلاة الاحتياط؛ وذلك بدعوى: أن المصلّي كانت ذمّته مشغولة بأربع ركعات وهو يحرز

(١) بحوث في علم الأصول:ج٦، ص٨٠.

إتيانه ثلاثاً منها، فيقوم ويضمّ إليها ركعة أخرى ويتمّ صلاته، فيقطع بإتيان أربع ركعات، فالنقيصة مقطوعة العدم ويشكّ في مانعية الركعة التي أضافها بنحو الشبهة المصداقية، إلا أن هذا الخلل المحتمل يمكن علاجه بأحد تقريبين:

التقريب الأول: إجراء البراءة عن المانعية المحتملة، بناءً على ما هو الصحيح من أن المانعية انحلالية تجري عنها البراءة.

وقد نوقش هذا التقريب بوجهين:

الوجه الأوّل: أن المصلّي في هذه الحالة يعلم إجمالاً بأن الركعة الجديدة لا تخلو من أن تكون زيادة مانعة عن الصلاة، أو جزءاً لها، فيدور الأمر بين مانعيتها وجزئيتها، وعلى هذا، فأصالة البراءة عن مانعيتها معارضة بأصالة البراءة عن جزئيتها فتسقطان معاً، فالمرجع هو أصالة الاشتغال وعدم الاكتفاء بهذه الصلاة، فلابدّ من إعادتها من جديد حتى يحصل اليقين بالبراءة.

ودعوى: أن المقام من دوران الأمر بين المحذورين، فإنَّ المصلي يعلم إجمالاً إما بوجوب الإتيان بركعة أخرى إذا كانت جزءاً لها، كما إذا كانت الصلاة ناقصة في الواقع، وإما بحرمة الإتيان بهذا إذا كانت مانعة، كما إذا كانت الصلاة تامّة، ولهذا لا يتمكّن من الاحتياط.

مدفوعة: بأن الوجوب والحرمة في المقام كانا ضمنيين وليسا باستقلاليين حتى يكون من دوران الأمر بين المحذورين، ولهذا يكون المصلّي في المقام متمكّناً من الاحتياط بإعادة الصلاة من جديد.

وأجاب السيد الشهيد عن ذلك: بـ«أن البراءة لا تجري عن الجزئية في نفسها لأن الشكّ في الجزئية والشرطية شكّ في الامتثال لا في أصل التكليف بخلاف الشكّ في المانعية على ما حُقّق في محلّه»(١).

الوجه الثاني: أن المصلّي الشاكّ بين الثلاث والأربع إذا أضاف ركعة أخرى

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٨١.

كان يعلم إجمالاً إما أن التشهد والتسليم زيـادة مانعـة عـن الـصلاة، إذا كانـت الركعة المشكوكة ركعة ثالثة في الواقـع، أو أن الركعـة الأخـرى زيـادة فيهـا إذا كانت الركعة المشكوكة ركعة رابعة، وهـذا العلـم الإجمـالي منجّـز ومـانع عـن جريان أصالة البراءة في كلا طرفيه، لأن أصالة البراءة عن مانعية زيـادة التـشهّد والتسليم معارضة بأصالة البراءة عن مانعية الركعة الجديدة، فتسقطان معاً مـن جهة المعارضة، وأما جريانها في أحدهما المعيّن دون الآخر، فهو ترجيح من غـير مرجّح، ولهذا يكـون العلـم الإجمـالي منجّـزاً، ومقتـضى تنجيـزه عـدم إمكـان تصحيح هذه الصلاة ووجوب إعادتها من جديد.

وأجاب السيد الشهيد عن هذا الوجه بأن هذا «الاعتراض لا جواب عليـه بناء على مبانينا في منجّزية العلم الإجمالي. نعم بناء على القول بأنّ المنجزيـة فـرع تساقط الأصول من جهة لزوم الترخـيص في المخالفـة القطعيـة الممكنـة، ففـي المقام لا يمكن ذلك؛ لأن المكلّف على كلّ حـال يحتمـل الموافقـة، اللهـم إلَّا أن يقطع صلاته، وتلك مخالفة قطعية تفصيلية»[1] .

التقريب الثاني: التمسّك باستصحاب عدم الزيادة الذي يجري بعد العمـل وإحراز الإتيان بكامل الأجزاء والشرائط، وبذلك يحرز عدم المانع، وهذا غـير استصحاب عدم إتيان الركعة الرابعة، فإنه لا يثبت عدم الزيادة إلَّا بنحو الأصـل المثبت، أو دعوى أن المبطل فيها ليس عنوان الزيادة، بل الإتيان بـها لم يتعلّـق بـه الأمر، ويدّعى أن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعـة يثبـت تعلّـق الأمـر بالركعة المضافة، وكلا المطلبين غير تـامّ، لأن الثابـت في الفقـه مبطليـة الزيـادة بعنوانها، كما أن استصحاب عدم الإتيان بالرابعة لا يثبت الأمر بالركعة الزائدة.

● **المبحث الثاني**: هل يمكن تصحيح هذه الصلاة باستصحاب عدم الإتيان

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٨١.

بالركعة الرابعة؟ والجواب: إن الكلام يقع في موردين:

الأول: هل يمكن تصحيح الصلاة باستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة؟

الثاني: هل يمكن تصحيح الصلاة بضميمة روايات البناء على الأكثر؟

أمّا المورد الأول، فقد يستدلّ على هذا القول بوجوه:

الوجه الأوّل: أن هذا الاستصحاب حيث إنه في مقام الامتثال فلا يجري، لأن الشكّ في هذا المقام إذا كان فيه كان في سقوط التكليف بعد الفراغ عن ثبوته، وهو مورد لقاعدة الاشتغال. فإذا شكّ المكلّف في أنه صلّى وكان في الوقت، فالمرجع قاعدة الاشتغال، لأن الشكّ في سقوط التكلف لا في ثبوته، وأما استصحاب عدم الإتيان بالصلاة في الوقت فهو لا يجري؛ لعدم ترتّب أثر عملي عليه بعدم حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، ومعه يكون الاستصحاب لغواً، وأما في المقام فعند شكّ المصلي بين الثلاث والأربع وإن كان مقتضي الاستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، إلا أن ما يترتّب عليه وجوب الإتيان بها ظاهراً، مع أن قاعدة الاشتغال تحكم بوجوب الإتيان بها كان هناك استصحاب أم لا، ولهذا يكون الاستصحاب في المقام لغواً وبلا فائدة.

وناقش المصنّف هذا الوجه بأنه «لابدّ من افتراض عدم صحّته أصلاً موضوعياً في المقام وأن استصحاب عدم الامتثال يجري وينجّز وجوب الإتيان بالواجب»[1].

الوجه الثاني:أن المعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، والمستصحب في المقام ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له.

أما الأوّل، فلأن الوجوب الضمني ليس وجوباً شرعياً، بل هو وجوب

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٨١.

تحليلي عقلي، لأن الوجوب المجعول في الشريعة المقدسة وجوب واحد في عالم الاعتبار، ولا يعقل انحلاله في ذاك العالم، وأما في عالم الخارج فيستحيل أن يوجد فيه، وإلّا لكان خارجياً. وهذا خلف.

نعم إذا تحقّق موضوعه في الخارج، صارت محركيته فعلية بالنسبة إلى متعلّقه لا نفسه، وحينئذ فالعقل يحلّل هذه المحركية إلى حصص متعدّدة بعدد أجزاء متعلّقه، فكلّ حصة منها متعلّقة بجزء منه مربوطة بحصة أخرى منها متعلّقة بجزء آخر منه وهكذا، ولهذا تكون أجزاء الصلاة ارتباطيه ثبوتاً وسقوطاً، فلا يمكن ثبوت جزء بدون ثبوت الكلّ، وإلا فهو ليس بجزء، وهذا خلف، كما لا يمكن سقوط جزء بدون سقوط الكل، وإلا فمعناه أنه غير مربوط به.

والخلاصة: أنّ هذه الحصة ليست حكماً شرعياً حتى يجري الاستصحاب بلحاظها.

ناقش المصنّف هذا الوجه وقال إنّه غير تامّ لأنه مبتنٍ على أمرين كلاهما باطل:

الأول: أن الامتثال مسقط للأمر ورافع لفعليته.

الثاني: أن الاستصحاب لابدّ أن يجري دائماً في حكم شرعي أو موضوع ذي حكم.

وقد تقدّم بطلان الأمر الأول في بحوث سابقة؛ حيث قلنا بأن التكليف لا تسقط فعليته بالامتثال، وليس عدم الإتيان به قيداً فيه، وإنّما الساقط فاعليّته فحسب. أما بطلان الأمر الثاني ففيه:

١: سيأتي من أن جريان الاستصحاب لا يشترط فيه أكثر من ترتّب الأثر العملي عليه تنجيزاً أو تعذيراً، ولا إشكال في معقولية التنجيز أو التعذير في مرحلة الامتثال، كما في قاعدة الفراغ المؤمّنة في مرحلة الامتثال. وعليه يمكن جريان استصحاب عدم الامتثال لإثبات التنجيز، ويكون مؤكّداً لقاعدة الاشتغال العقلي.

٢: «لو سلّمنا كلا الأمرين المذكورين، مع ذلك قلنا بأنّ استصحاب عدم الجزء أو الشرط في الواجب الارتباطي وإن لم يكن جارياً بلحاظ الوجوب الضمني المتعلّق به بالخصوص ولكنه يجري بلحاظ الوجوب الاستقلالي المتعلّق بالكلّ بعد الفراغ عن العمل وعدم الإتيان بذلك الجزء، فالمكلّف يجب عليه الإتيان به تفريغاً لذمّته عن تنجيز وجوب المركّب الذي يثبته هذا الاستصحاب بعد الفراغ من عمله إذا لم يأت به في أثناء العمل.

كما أنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه بناء على ما هو الصحيح من وحدة الوجوب الارتباطي جعلاً وفعليةً وسقوطاً، وأما إذا قيل بالسقوط التدريجي للوجوب الارتباطي مطلقاً أو مشروطاً بشرط متأخّر هو إكمال العمل والإتيان بجزئه الأخير، فلا موضوع لهذا الإشكال عندئذٍ.

إلّا أنّ هذه المباني فاسدة وغير محتملة في نفسها لا من جهة عدم إمكان الإعادة في صورة أداء العمل باطلاً لكي يقال بتحدّد الأمر، أو تعلّقه بالجامع بين الإتيان بباقي الأجزاء فيما بدأ به، أو الإعادة، بل لما تقدّم في بحث الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين من وحدة الواجب الارتباطي جعلاً وفعليةً وسقوطاً وعدم تكثّره بلحاظ أجزائه إلّا في مرحلة التحليل الذهني»[1].

الوجه الثالث: أن هذا الاستصحاب لا يثبت وجوب الإتيان بالركعة الرابعة، لأن وجوب الإتيان بها كذلك مشروط بالقدرة عليه، كما هو الحال في كلّ تكليف، والمصلّي في المقام لا يحرز أنه قادر على الإتيان بها، لأن الركعة المشكوكة إن كانت ركعة رابعة في الواقع، فلا يكون المصلّي قادراً على الإتيان بها مرّة أخرى؛ لاستحالة تحصيل الحاصل، وإن كانت ركعة ثالثة فهو قادر على الإتيان بها، وحيث إنه لا يعلم بالحال فلا يحرز أنه قادر على الإتيان بها، ومع

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦،ص٨٤.

عدم إحراز المصلّي قدرته على الإتيان بها فلا يمكن أن يكون وجوبها موجّهاً إليه، إلَّا مشروطاً بعدم إتيانها في الواقع، ومن الواضح أنَّه لا يمكن أن يكون الحكم الظاهري مشروطاً بمطابقته للواقع، وإلا فيستحيل وصوله إلى المكلّف، لأن المكلّف إن علم بمطابقته للواقع انتفى الحكم الظاهري بانتفاء موضوعه، وإن لم يعلم بها لم يصل إليه؛ لأن إحرازه منوط بإحراز شرطه وهو مطابقته للواقع، ولهذا يستحيل أن يكون الحكم الظاهري مشروطاً بمطابقته للواقع، وفي المقام وجوب الإتيان بالركعة الرابعة الثابت بالاستصحاب لا يمكن أن يكون موجّهاً إلى المصلي إلا مشروطاً بعدم إتيانه بالركعة الرابعة في الواقع، إذ لا يمكن توجيهه إليه مطلقاً، لعدم إحراز أنه قادر على الإتيان بها، ولهذا لابدّ أن يكون وجوب الإتيان بالركعة الرابعة على المصلّي مشروطاً بمطابقة الاستصحاب للواقع وهو غير معقول، لأن المصلّي إن علم بالمطابقة انتفى وجوب الإتيان بها بانتفاء شرطه، وإن لم يعلم بها لم يحرز وصوله إليه، لأن إحراز وصوله منوط بإحراز شرطه، ولهذا لا يمكن جريان هذا الاستصحاب في المقام.

وناقش السيد الشهيد هذا الوجه أيضاً، وقال: إن هذا الوجه غير تامّ لما يلي:

أوّلاً: «عدم تماميته بناء على ما أشرنا إليه في ردّ الوجه السابق من جريان الاستصحاب في مطلق ما يترتّب عليه من تنجيز وتعذير، فإن معنى استصحاب عدم الركعة حينئذ تأكيد الاشتغال العقلي شرعاً، أي تنجيز احتمال التفويت من ناحية عدم الإتيان بالركعة واهتمام الشارع بذلك، فليس المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم شرعي ليقال باشتراط القدرة في موضوعه.

وثانياً: بناء على ضرورة إثبات الوجوب بالاستصحاب أيضاً لا محذور في المقام؛ باعتبار أن متعلّق الوجوب الضمني طبيعيّ الركعة الجامع بين إتيانه في هذه الصلاة أو في غيرها، وهو قادر على هذا الجامع على كلّ حال»[1].

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٨٥.

و هكذا يتلخّص من مجموع ما تقدّم: أن استصحاب عدم الإتيان بالركعة المشكوكة يجري في نفسه لو بني على جريان استصحاب عدم الامتثال كبروياً.

خلاصة البحث في الرواية الثالثة

• تقريب الاستدلال بالرواية هو استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة.

• أشكل على تقريب الاستدلال بالرواية على الاستصحاب، بأنها لو أُريد بها الاستصحاب لما كان هناك حاجة إلى ذكر العبائر المتكررة .

• ذكر تأكيدات متعدّدة للتلميح إلى لزوم الفصل لأنّ الوضع آنذاك وضع تقية.

• ذكر المحقّقون (رحمهم الله) عدّة اعتراضات على الاستدلال بالرواية على حجّية الاستصحاب، منها:

• **الاعتراض الأوّل**: الرواية إرشاد إلى حكم العقل: أن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

أجاب الشهيد الصدر أن ذلك مخالف لظهور الرواية من جهتين:

الجهة الأولى: التعليل المذكور في الرواية ظاهر في المفروغية عن وجود يقين ثابت بالفعل، مع أن اليقين في قاعدة الاشتغال ليس ثابتاً بالفعل.

الجهة الثانية: إن التعليل المذكور ظاهر في أن الأخذ بالشكّ يكون نقضاً لليقين الفعلي، أمّا بناء على إرادة قاعدة الاشتغال فلا يكون اليقين فعلياً.

• **الاعتراض الثاني**: تطبيق الرواية على الاستصحاب متعذّر لأنه لو أُتي بالركعة موصولة فهو مخالف لضرورة المذهب، وإن أُتي بها منفصلة فهو ليس تطبيقاً للاستصحاب.

أجيب على هذا الاعتراض بعدّة أجوبة

• **الجواب الأوّل**: إن المراد من قوله عليه السلام «**ولا ينقض اليقين بالشكّ**» هو كبرى الاستصحاب، ولكن تطبيق الإمام عليه السلام على المورد من باب التقية.

• ناقش الشهيد الصدر ذلك بأن حمل التطبيق على الصورية مخالف لظاهر

الرواية من جهتين:

الجهة الأولى: أن الإمام ﵇ تبرّع بـذكر فـرض الـشكّ بـين الركعـة الثالثـة والرابعة وطبّق عليها كبرى الاستصحاب، وهذا التبرّع لا يناسب التقية.

الجهة الثانية: أن الإمام ﵇ قد أكّد المطلب بتكرار الفقرات، وهو دليل عـلى شدّة الاهتمام والتأكيد بنحو لا يناسب التقية.

• جواب المحقّق النائيني على إشكال الشيخ: إن تطبيق الاستصحاب عـلى الرواية صحيح، وذلك بافتراض أن موضوع وجوب الإتيان بركعـة الاحتيـاط منفصلةً مركّبٌ من جزئين: الجزء الأوّل: عدم الإتيان بالركعة الرابعـة، والجـزء الثاني: الشكّ في عدم الإتيان بها.

• ردّ السيد الشهيد على المحقّـق النـائيني: بـأن مـا ذكـره المـيرزا وإن كـان معقولاً في نفسه، إلّا أنه مخالف لظاهر الرواية.

• **الاعتراض الثالث**: حمل الرواية الثالثة لزرارة على الاستصحاب متعـذّر، لأن المستظهر فقهياً من الروايات أن التشهّد والتسليم يجـب أن يقعـا بعـد تمـام الركعة الرابعة، واستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة المشكوكة لا يثبـت أن هذه الركعة التي يأتي بها الشاكّ هي الرابعة، إلّا بالأصل المثبت.

• أجاب السيد الخوئي بأننا يمكن أن نثبت أن التشهّد والتـسليم وقـع بعـد الركعة الرابعة من طريق إجراء استصحاب عدم الخروج عن الكون في الركعـة الرابعة، ويترتّب عليه وجوب التشهّد والتسليم.

• ناقشه المصنّف بأنه معارض باستصحاب عدم تلبّسه بالركعة الرابعة.

(٧٠)

الصحيحة الرابعة

- تقريب الاستدلال بالصحيحة على الاستصحاب
- امتيازات الصحيحة الرابعة عن غيرها من الروايات
- روايات أخرى استدلّ بها على حجّية الاستصحاب

١. مكاتبة علي بن محمد القاساني

٢. رواية محمد بن مسلم

- الاستدلال على الاستصحاب بروايات أصالة الحلّ والطهارة
- الاحتمالات المتصوّرة في دلالتها على حجّية الاستصحاب

١. دلالة الروايات على قاعدة الطهارة والاستصحاب

٢. دلالة الروايات على الطهارة الواقعية للاشياء

٣. دلالة الروايات على جعل الاستصحاب فقط

٤. دلالة الروايات على الطهارة والحلية الظاهريتين

٥. دلالتها على الطهارة الواقعية الظاهرية والاستصحاب

٦. دلالتها على الطهارة الواقعية والاستصحاب

الروايـةُ الرابعـةُ: وهـي روايـةُ عبـدِ اللهِ بـن سـنانٍ قـال: «سـألَ أبـي أبـا عبـدِ اللهِ عليه السلام وأنا حاضرٌ: إنّي أُعيرُ الذِّمّيَّ ثوبي وأنا أعلمُ أنه يشربُ الخمرَ ويأكلُ لحمَ الخنزيرِ، فيردُّه عليَّ فأغسِلُه قبلَ أن أصلّي فيه؟ فقالَ أبو عبدِ الله عليه السلام: صَلِّ فيه ولا تغسِلْهُ مِن أجل ذلك، فإنك أعَرْتَه إيّاهُ وهو طاهرٌ ولم تستيقِنْ أنّه نجَّسَهُ، فلا بأسَ أن تُصلّي فيه حتّى تستيقِنَ أنّه نجَّسَه» .

ولا شكَّ في ظهورِ الروايةِ في النظرِ إلى الاستصحابِ لا قاعدةِ الطهارةِ، بقرينةِ أخذِ الحالةِ السابقةِ في مقامِ التعليلِ، إذ قال: (فإنّكَ أعرْتَه إيّاه وهو طاهرٌ) فتكونُ دالّةً على الاستصحاب.

نعمْ لا عمومَ في مدلولِها اللفظيّ، ولكن لا يبعُدُ التعميمُ باعتبارِ ورودِ فقرةِ الاستدلالِ موردَ التعليلِ، وانصرافِ فحواها إلى نفسِ الكبرى الاستصحابيةِ المركوزةِ عرفاً.

هذا هو المهمُّ مِن روايات الباب، وهو يكفي لإثبات كبرى الاستصحاب.

وبعد إثباتِ هذه الكبرى يقعُ الكلام في عدّةِ مقاماتٍ، إذ نتكلّمُ في روحِ هذه الكبرى وسنْخِها من حيثُ كونُها أمارةً أو أصلاً وكيفيةِ الاستدلال بها، ثمّ في أركانِها، ثم في مقدارِ وحدودِ ما يثبتُ بها من آثارٍ، ثم في سعةِ دائرةِ الكبرى ومدى شمولِها لكلِّ موردٍ، ثم في جملةٍ مِن التطبيقاتِ التي وقعَ البحثُ العلميُّ فيها.

فالبحث إذن يكونُ في خمسةِ مقاماتٍ كما يلي.

الشرح

الرواية الرابعة وتقريب الاستدلال بها على الاستصحاب

الرواية الرابعة رواية صحيحة السند، بل من خيرة الروايات التي استدلّ بها على كبرى الاستصحاب[1]. وتقريب الاستدلال بها على الاستصحاب: أنّ الإمام عليه السلام علّل الحكم فيها - وهو عدم غسل الثوب الذي أعاره للكافر - باليقين بالطهارة السابقة، حيث قال عليه السلام: «**فإنك قد أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجس**» وهو يدلّ على حجّية الاستصحاب، لا قاعدة الطهارة؛ إذ لو كان نظره عليه السلام إلى قاعدة الطهارة، فلا معنى لملاحظته للحالة السابقة للثوب، وهي إعارته وهو طاهر، لأنّ المناسب لقاعدة الطهارة هو الاقتصار على قوله عليه السلام «**إنك مادمت لم تستيقن، فلا بأس أن تصلّي فيه حتّى تستيقن أنه نجّسه**» لأنّ قاعدة الطهارة لا يحتاج فيها إلى النظر إلى الحالة السابقة، فذكْره عليه السلام للحالة السابقة يكون دليلاً على أنه لم يرد قاعدة الطهارة.

قد يقال: إن هذه الرواية تدلّ على حجّية الاستصحاب، لكن لا تدلّ على عموم حجّية الاستصحاب؛ إذ ليس في لفظها ما يفيد كون الاستصحاب قاعدة عامّة، كما ورد في غيرها من الروايات من قوله عليه السلام: «**لا تنقض اليقين بالشكّ**».

الجواب: إن في الرواية تصريحاً بعلّة الحكم، حيث علّل عليه السلام الحكم بقوله: «**فإنك أعرته إياه وهو طاهر**» ومن الواضح أن التعليل لا يكون عرفاً إلّا بالأمر الارتكازي، وحيث إنّ المرتكز في أذهان العقلاء هو أن كلّ يقين لا ينقض بالشكّ، وليس خصوص اليقين بطهارة الثوب، وعليه فالتعليل يشير إلى إرادة الأمر المرتكز الذي يشمل كلّ يقين.

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٩٤.

امتيازات الصحيحة الرابعة عن غيرها من الروايات

امتازت هذه الرواية عمّا سبقها من الروايات التي استدلّ بها على الاستصحاب بعدّة امتيازات:

الأوّل: أنها لم يرد فيها اليقين، وعليه فلا يوجد احتمال إرادتها لقاعدة اليقين، وإنما ظاهرها أخذ الحالة السابقة، وهذا بخلاف الروايات السابقة التي ذكر فيها لفظ اليقين؛ مما ولّد فيها احتمال إرادتها لقاعدة اليقين.

الثاني: عدم اشتمالها على كلمة النقض، وهذا بدوره يدفع شبهة اختصاص الاستصحاب بموارد الشكّ في المانع لا المقتضي، بخلاف بقية الروايات التي قد يقال بأنها مختصّة بموارد الشكّ في المانع، فيما لو لم يستفد الإطلاق من تلك الروايات. فلو تمّت هذه الشبهة باختصاص الاستصحاب بموارد الشكّ في المانع، لكفتنا هذه الرواية في الشمول لموارد الشكّ في المقتضي والمانع.

الثالث: أنها أخذت الحالة السابقة في موضوع الاستصحاب، وهذا بدوره يترتّب عليه ثمرات متعدّدة، من قبيل جريان الاستصحاب في موارد ثبوت الحالة السابقة بإحدى الأمارات لا اليقين، فإن دليل حجّية تلك الأمارة بنفسها تكون منقّحة لموضوع الاستصحاب.

روايات أخرى استدلّ بها على حجية الاستصحاب

في خاتمة بحث الاستصحاب نشير إلى عدد من الروايات التي استدلّ بها على الاستصحاب والتي لم يتعرّض لها المصنّف في المتن.

١ . مكاتبة علي بن محمد القاساني

قال: «كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: **اليقين لا يدخل فيه الشكّ. صمْ للرؤية وأفطر للرؤية**»[1].

---

(١) وسائل الشيعة، الباب الثالث من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

سند الرواية: هذه الرواية مضمرة؛ إذ لم يعلم فيها الإمام عليه السلام المسؤول، وهي ضعيفة بعلي بن محمد القاساني الذي ورد فيه تضعيف، قال الشيخ الطوسي: «عليّ بن محمد القاساني، ضعيف، إصبهاني، من ولد زياد مولى عبد الله بن عباس، من آل خالد بن الأزهر»[1]. وقد صرّح الشيخ الأنصاري بضعفها[2].

دلالة الرواية: الشيخ الأنصاري قدس سره جعل هذه الرواية من أظهر الروايات في الدلالة على حجّية الاستصحاب، حيث قال: «إن تفريع تحديد كلّ من الصوم والإفطار - برؤية هلالي رمضان وشوّال - على قوله عليه السلام: **اليقين لا يدخله الشكّ** لا يستقيم إلّا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ، أي مزاحماً به. والإنصاف: أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب»[3].

ونوقش الاستدلال بهذه الرواية على حجّية الاستصحاب بمناقشتين:

المناقشة الأولى: للمحقّق النائيني

حيث ذكر أن المحتمل هو احتمال إرادة المشكوك والمتيقّن من الشكّ واليقين، بمعنى: لا تدخل اليوم المشكوك في شهر رمضان المبارك ولا تجعله مع أيّام هذا الشهر المتيقّنة؛ لأنّ إرادة الاستصحاب منها تتوقّف على أن يراد النقض من قوله «**اليقين لا يدخله الشكّ**» وهو خلاف ظاهر هذه المادّة.

وهذا ما أفاده بقوله: «يمكن المنع عن ظهورها فضلاً عن كونها أظهر، فإن دلالتها على الاستصحاب مبنيّ على أن يكون المراد من (اليقين) هو اليقين بأن اليوم الماضي كان من شعبان أو اليقين بعدم دخول رمضان، إلّا أنه يمكن أن

---

(١) رجال الطوسي: ص٣٨٨.
(٢) انظر فرائد الأصول: ج٣، ص٧١.
(٣) فرائد الأصول: ج٣، ص٧١.

يكون المراد منه اليقين بدخول رمضان، فيكون المعنى: أن اليقين بدخول رمضان الذي يعتبر في صحّة الصوم لا يدخله الشكّ في دخوله، ومعنى أنه لا يدخله الشك: هو أنه لا يجوز صوم يوم الشكّ من رمضان، وقد تواترت الأخبار على اعتبار اليقين بدخول رمضان في صحّة الصوم، وعلى هذا تكون الرواية أجنبية عن باب الاستصحاب»[١] .

وأورد عليه السيد الشهيد: بأن المعنى الذي ذكره المحقّق النائيني قدس سره في الرواية وإن كان وارداً في روايات كثيرة، لكن حمل هذه الرواية عليه خلاف الظاهر؛ وذلك:

أوّلاً: إن حمل اليقين والشكّ على المتيقّن والمشكوك خلاف الظاهر، لاسيّما مع ملاحظة أن سياق الرواية سياق بيان قاعدة عامّة وإرادة تطبيقها في المقام، ومن هنا قلنا بعدم تطرّق احتمال العهد فيها.

وأمّا إرادة النقض من مادّة الدخول فهو ليس بأبعد من إرادة إدخال المشكوك في المتيقّن، خصوصاً مع ورود استعمال نفس المادّة في النقض في الصحيحة الثالثة لزرارة[٢] .

ثانياً: ما ذكره السيد الخوئي من أن هذا المعنى خلاف ظاهر التفريع (**صم للرؤية وأفطر للرؤية**) لأنّ هذا التفريع يتلاءم مع الاستصحاب الذي يجري في أوّل الشهر وآخره.

أمّا لو أريد منها ما ذكر للزم عدم إدخال يوم الشكّ من آخر رمضان في شهر رمضان أيضاً لأنّه مشكوك، وهذا ما ذكره السيد الخوئي قدس سره بقوله: «والتحقيق هو ما ذكره الشيخ قدس سره من ظهور الرواية في الاستصحاب، لأنّه لو كان المراد عدم إدخال اليوم المشكوك فيه في رمضان، لما كان التفريع بالنسبة إلى قوله عليه السلام:

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٣٦٦.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٩٢.

وأفطر للرؤية صحيحاً، فإن صوم يوم الشكّ في آخر شهر رمضان واجب، لقوله عليه السلام: **وأفطر للرؤية،** مع أنه يوم مشكوك في كونه من رمضان، فكيف يصحّ تفريع قوله عليه السلام: **وأفطر للرؤية** الدالّ على وجوب صوم يوم الشكّ في آخر شهر رمضان على قوله عليه السلام: **اليقين لا يدخله الشكّ،** بناء على أن المراد منه عدم دخول اليوم المشكوك فيه في رمضان. فالصحيح أن المراد من قوله عليه السلام: **اليقين لا يدخله الشك**: أن اليقين لا ينقض بالشكّ، فلا يجب الصوم في يوم الشكّ في آخر شعبان، ويجب الصوم في يوم الشكّ في آخر شهر رمضان؛ لليقين بعدم وجوب الصوم في الأوّل واليقين بوجوبه في الثاني، واليقين لا ينقض بالشكّ، فيصحّ التفريع بالنسبة إلى قوله عليه السلام: **صم للرؤية،** وبالنسبة إلى قوله: **وأفطر للرؤية**»[1].

المناقشة الثانية: لصاحب الكفاية

حاصل المناقشة: أن دلالة الرواية على الاستصحاب متوقّفة على أن يكون المراد من (اليقين) في قوله عليه السلام: **(اليقين لا يدخل فيه الشك)** هو اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوّال، كي يكون مفاده عدم نقض اليقين السابق بالشكّ اللاحق.

لكن الذي يلاحظ روايات الباب يشرف على القطع بإرادة معنى آخر في المقام، وهو أن يكون المراد به اليقين بدخول رمضان (المنوط به وجوب الصوم) أو اليقين بخروجه ودخول شوّال (المنوط به وجوب الإفطار). ويؤيّده ورود هذا المضمون في جملة من الأخبار الواردة في يوم الشكّ، كقول أبي جعفر عليه السلام: «**إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا، وليس بالرأي ولا بالتظنّي، ولكن بالرؤية**».

وهذا ما ذكره بقوله: «وربما يقال: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشكّ يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنه لابدّ في

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٦٧.

وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه»(١).

وأورد عليه السيد الشهيد ﷺ بأن ما أفاده خلاف الظاهر من وجوه، وعمدتها وجهان:

الأوّل: أن الظاهر من سياق الرواية أن الإمام عليه السلام يريد تطبيق كبرى كلّية على المقام. أمّا على تفسير صاحب الكفاية الذي يجعل المراد باليقين والشكّ خصوص اليقين والشكّ بدخول الشهر فهو خلاف الظاهر.

الثاني: أن حمل الدخول في قوله (**اليقين لا يدخله الشكّ**) على مجرّد المغايرة بين الشكّ واليقين في الحكم ليس عرفياً، وهذا بخلاف حمله على النقض والإفساد؛ إذ باعتبار تضادّ اليقين والشكّ عرفاً يقال: إن ادخال الشكّ في اليقين إفساد له.

«وأمّا ما ذكره من أن الملاحظ للروايات يشرف على القطع بإرادة معنى آخر، فإن أريد أخذ اليقين موضوعاً للحكم فهذا لا أثر له في شيء من الروايات، بل لا إشكال في كون اليقين هنا طريقاً أيضاً إلى موضوع وجوب الصوم والإفطار. وإن أريد نفي حجّية الظنون والتخمينات في قبال اليقين الطريقي، فهذا وإن كان ثابتاً في نفسه ولكنه لا يصلح حمل الرواية عليها لأنها تعطي - زائداً على ذلك- قاعدة عدم وجوب الصوم يوم الشكّ في آخر شعبان ووجوبه يوم الشكّ آخر شهر رمضان، وهذا لا يكون إلّا من جهة الاستصحاب»(٢).

المناقشة الثالثة: للمحقّق العراقي

ناقش المحقّق العراقي دلالة الرواية على الاستصحاب بأن استصحاب عدم

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٩٨.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٩٣.

دخول شهر رمضان أو شهر شوال لا ينفي موضوع وجوب الصوم أو الإفطار؛ لأنّ موضوعهما ليس دخول الشهر بنحو مفاد كان التامّة بل اتّصاف هذا اليوم بأنه من رمضان أو شوال بنحو مفاد كان الناقصة وهو لا يثبت إلّا بالملازمة.

ومن هنا وافق على حمل الرواية على ما ذكره المحقّق الخراسانيّ قُدِّسَ سِرُّهُ. وهذا ما أفاده بقوله: «لا مجال لتطبيق وجوب الصوم والإفطار في الرواية على الاستصحاب؛ لوضوح أن وجوب الصوم وكذا الإفطار إنّما يكون مترتّباً على ثبوت كون النهار المشكوك من رمضان أو شوال بنحو مفاد كان الناقصة»[1].

وأورد السيد الشهيد على مناقشة المحقّق العراقي ما يلي:

الأوّل: أن ما ذكره العراقي- من ترتّب وجوب الصوم على ثبوت كون النهار المشكوك من رمضان أو شوّال بنحو مفاد كان الناقصة- لا ينبغي أن يكون مانعاً عن الأخذ بظهور الرواية على الاستصحاب لو تمّ في نفسه؛ لما تقدّم منه أيضاً من أن عدم حجّية الأصل المثبت لقصور دليل الحجّية لا لمحذور ثبوتي أو إثباتي بل يؤخذ بالظهور ويحكم بحجّيته في خصوص المورد.

الثاني: أنه سوف يأتي في بحث حجّية الاستصحاب في الأمور التدريجية ببيان إمكان مفاد كان الناقصة عند سبق انتفاء مفاد كان التامّة، إمّا باستصحاب عدم محمولي أو باستصحاب عدم نعتي.

الثالث: «المنع عن أخذ مفاد كان الناقصة قيداً في الوجوب بل في الواجب فقط، وأمّا شرط فعلية الوجوب فهو نفس دخول الشهر – كما لعلّه ظاهر الآية المباركة – فيكفي نفي دخوله بنحو مفاد كان التامّة لنفي وجوب الصوم وكذلك نفي وجوب الإفطار، نعم إثبات كون الصوم في يوم الشكّ من شوّال امتثالاً للواجب لا يثبت باستصحاب بقاء شهر رمضان بنحو مفاد كان التامّة.

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ق٢، ص٦٥.

وهكذا يثبت تمامية هذه الرواية دلالة لإثبات الاستصحاب، نعم هي ضعيفة سنداً بعليّ بن محمد القاساني»[١].

٢. رواية محمد بن مسلم

عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإن الشكّ لا ينقض اليقين**»[٢].

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «**من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشكّ**»[٣].

سند الرواية

الرواية ضعيفة بقاسم بن يحيى الذي لا طريق لإثبات وثاقته، بل ضعّفه العلّامة كما ذكر ذلك السيد الخوئي بقوله: «الرواية ضعيفة غير قابلة للاستدلال بها، لكون قاسم بن يحيى في سندها، وعدم توثيق أهل الرجال إيّاه، بل ضعّفه العلاّمة قدس سره ورواية الثقات عنه لا تدلّ على التوثيق على ما هو مذكور في محلّه»[٤].

دلالة الرواية

تقريب الشيخ الأنصاري: ذهب الشيخ الأنصاري إلى عدم دلالتها على حجّية الاستصحاب، بل ظاهر الروايتين في قاعدة اليقين؛ لأنّ قوله عليه السلام (فأصابه شكّ) أو(فشك) ظاهر في اختلاف زمان حصول وصفي اليقين والشكّ، فإنّ الفاء العاطفة ظاهرة في التعقيب، ومن المعلوم أن اختلاف زمان الوصفين مع اتحاد متعلّقهما يناسب قاعدة اليقين، فالرواية لا تفيد

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٩٤.

(٢) الخصال: ص٦١٩.

(٣) الإرشاد: ص٣٠٢.

(٤) مصباح الأصول: ج٣، ص٦٧.

الاستصحاب، بل تكون أجنبية عما نحن فيه، حيث قال: «إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، وظاهرها اتحاد زمان متعلّقهما، تعيّن حملها على القاعدة الأولى، وحاصلها: عدم العبرة بطروّ الشكّ في شيء بعد اليقين بذلك الشيء . ويؤيده: أن النقض حينئذٍ محمول على حقيقته، لأنّه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتّبها سابقاً على المتيقّن، بخلاف الاستصحاب، فإن المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضاً لليقين السابق، إلّا إذا أخذ متعلّقه مجرّداً عن التقييد بالزمان الأوّل»[1].

لكنه في نهاية الأمر استظهر دلالتها على الاستصحاب، حيث قال: «اللهم إلّا أن يقال – بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين –: إن الظاهر تجريد متعلّق اليقين عن التقييد بالزمان، فإن قول القائل: (كنت متيقّناً أمس بعدالة زيد) ظاهر في إرادة أصل العدالة، لا العدالة المقيّدة بالزمان الماضي، وإن كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين، لكن لم يلاحظه على وجه التقييد، فيكون الشكّ فيما بعد هذا الزمان متعلّقاً بنفس ذلك المتيقّن مجرّداً عن ذلك التقييد ظاهراً في تحقّق أصل العدالة في زمان الشكّ فينطبق على الاستصحاب»[2].

تقريب صاحب الكفاية. ذهب صاحب الكفاية إلى دلالة الرواية على الاستصحاب حيث قال: «وإن كان يحتمل قاعدة اليقين؛ لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب، ضرورة إمكان اتحاد زمانهما، إلّا أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعلّه بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٦٩.

(٢) المصدر السابق.

والمتيقّن من نحو من الاتحاد»[١]. أي أن اليقين طريق إلى المتيقّن، وهـو المتـداول في التعبير عن سبق المتيقّن على المشكوك. ولعـل الوجـه في التعبـير عنـه بـسبق اليقين على الشكّ لوجود نحو من الاتحاد بـين اليقـين والمتـيقّن، فيكـون مـراده سبق المتيقّن على المشكوك، وهو يناسب الاستصحاب.

مضافاً إلى أن ذيل الرواية قرينة على إرادة الاستصحاب، فإن قوله عليه السلام: **فـإن الشكّ لا ينقض اليقين** استعمل في كثير من الأخبار وأريد منه الاستصحاب.

تقريب المحقّق النائيني: حاصل ما أفاده قدس سره أن قولـه عليه السلام: **(فلـيمض عـلى يقينه)** ظاهر في لزوم المضيّ على اليقين بعد فـرض وجـوده وانحفاظـه في زمـان العمل، وهو لا ينطبق إلّا على الاستصحاب؛ لعدم وجود يقـين فعـليّ في مـورد القاعدة، حتّى يؤمر بالبناء عليه، بل كان يقين وقد زال بالشكّ الساري.

وهذا مـا ذكـره بقولـه: «إن الروايـة لا ظهـور لهـا في القاعـدة، فإنـه لـيس في الرواية ما يستفاد منه وحدة زمان متعلّق الشكّ واليقين، وظهورها في سـبق زمـان اليقين على زمان الـشكّ وإن كـان غـير قابـل للإنكـار، إلّا أن ذلـك لمكـان كـون الغالب في موارد الاستصحاب هو سبق زمان اليقين، بل يمكـن أن يقـال بظهـور الرواية في خصوص الاستصحاب، فإنّ قوله عليه السلام **(فليمض على يقينـه)** ظاهر في المضيّ على اليقين بعد فرض وجوده وانحفاظه في زمان العمل، وهذا لا ينطبق إلّا على الاستصحاب، فإن الذي يكـون اليقـين بالحـدوث فيـه محفوظـاً في زمـان العمل هو الاستصحاب. وأمّا القاعدة فاليقين فيها ينعـدم، ولـذا تـسمّى بالـشكّ الساري»[٢].

تقريب المحقّـق العراقـي: قـرّب المحقّـق العراقـي قدس سره دلالـة الروايـة عـلى الاستصحاب بما أفاده المحقّق النائيني قدس سره كـما هـو واضـح مـن عبارتـه: «عـلى

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٩٧.

(٢) فوائد الأصول: ج٤، ص٣٦٥.

فرض تسليم الدلالة على خصوص السبق الزماني، لا معيّن لحمل الرواية على قاعدة اليقين بعد عدم إبائها عن الحمل على الاستصحاب أيضاً، خصوصاً مع كون الغالب فيه هو حدوث الشكّ بعد حدوث اليقين، وإلّا لاقتضى ذلك الحمل عليها في الصحاح السابقة أيضاً، وهو كما ترى لا يلتزم به القائل المزبور، بل بمقتضى قوله عليه السلام (**فليمض على يقينه**) لابدّ من حملها على الاستصحاب؛ نظراً إلى ظهوره في بقاء وصف اليقين السابق على فعليّته في ظرف الشكّ الذي هو زمان وجوب المضيّ عليه»[1].

وتبعهما على ذلك **السيد الخوئي** قدس سره حيث قال: «وملخّصه أن الزمان ليس قيداً في شيء منهما، بل ظرف في كليهما. والفرق بينهما أن متعلّق الشكّ في الاستصحاب هو البقاء وفي قاعدة اليقين هو الحدوث. وتقدّم تفصيل الكلام في الفرق بينهما في أوائل بحث الاستصحاب»[2].

تقريب السيد الخميني: حاصله: إن اليقين والشكّ المأخوذين في الرواية ظاهران في الفعلي منهما، فيكون معنى الرواية: أنه لا يدفع بالشكّ الفعلي اليقين الفعلي، وهذا يناسب الاستصحاب، حيث قال: «الظاهر منهما أن من كان على يقين بشيء في الزمن السابق كالطهارة مثلاً، فشكّ في اللاحق فيها، فليمض على يقينه في زمن الشكّ، فتدلّان على الاستصحاب من جهتين:

إحداهما: أن متعلّق اليقين لا يكون متقيّداً بالزمان. فمعنى قوله: من كان على يقين أي يقين بشيء، لا بشيء متقيّد بالزمان، فعلى هذا يكون الشكّ أيضاً في الزمن اللاحق متعلّقاً بهذا الشيء من غير تقييده بالزمان، فكأنه قال: إذا كنت في الزمن السابق متيقّناً بعدالة زيد، ثم أصابك شكّ فيها في الزمن اللاحق فلتمض على يقينك، ولا إشكال في ظهور هذا الكلام في الاستصحاب لا

---

(١) نهاية الأفكار: ق١، ج٤، ص٦٤.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص٦٦.

الشكّ الساري، واحتماله مخالف للظاهر المتفاهم عرفاً.

وثانيتهما: من جهة ظهور اليقين والشكّ المأخوذين في الرواية في الفعلي منهما، أي لا يدفع بالشكّ الفعلي اليقين الفعلي، مع أن الظهور السياقي أيضاً يقتضي الحمل عليه، والإنصاف أنهما ظاهرتان في الاستصحاب ولا إشكال في دلالتهما على القاعدة الكلّية»[١].

تقريب المصنّف: قرّب السيد الشهيد ﵀ دلالة الرواية على الاستصحاب بقوله: «الصحيح تعيّن إرادة الاستصحاب منها باعتبار دعوى أن العرف يتعامل مع زمان اليقين والشكّ بلحاظ زمان متعلّقهما. فمن يقول (كنت على يقين من عدالة زيد في يوم الجمعة) يُفهم من كلامه أنّه على يقين بعدالته في يوم الجمعة لا قبله أو بعده، فيكون ظاهر قوله (من كان على يقين فشكّ) تقدّم المتيقّن على المشكوك، وهذا يناسب الاستصحاب لا القاعدة، خصوصاً مع ملاحظة ارتكازية الاستصحاب ودلالة الروايات الأخرى عليه بخلاف القاعدة»[٢].

الاستدلال على الاستصحاب بروايات أصالة الحلّ والطهارة

استُدلّ على حجّية الاستصحاب بروايات حلّية وطهارة ما لم تعلم حرمته ونجاسته، وهي ثلاثة روايات:

الرواية الأولى: ما عن الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمار، عن أبي عبد الله ﵇ (في حديث) قال: «**كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك**»[٣].

---

(١) الرسائل: ج١، ص١٠٨.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٩١.

(٣) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث٤.

الرواية الثانية: ما عن الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن أبي داود المنشد، عن جعفر بن محمد، عن يونس، عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**الماء كلّه طاهر حتّى يعلم أنه قذر**» ورواها الكليني بسند آخر مثله وكذا الشيخ قدس سره[١].

الرواية الثالثة: ما عن الكليني عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «**كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك...**»[٢].

الاحتمالات المتصورة في دلالة هذه الروايات على حجية الاستصحاب

الاحتمال الأوّل: دلالة الروايات على قاعدة الطهارة والاستصحاب

ذهب صاحب الفصول إلى أن المراد من الروايات المذكورة قاعدة الطهارة الظاهرية، وقاعدة الاستصحاب.

وهذا ما ذكره بقوله: «الخامس: قد دلّ جملة من الأخبار على حجّية الاستصحاب في موارد خاصّة، كقوله عليه السلام **كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنه قذر**. وفي آخر: **كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنه قذر**. [إلى أن قال] اعلم أن الروايتين الأوليين [أي رواية عمار ورواية عبد الله بن سنان التي تقدّم الكلام فيها] تدلّان على أصلين؛ الأوّل: أن الحكم الأوّلي للمياه أو الأشياء هو الطهارة ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلّق له بمسألة الاستصحاب وإن تعلّق به جملة من أحكامها. الثاني: أن هذا الحكم مستمرّ إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته»[٣].

---

(١) انظر وسائل الشيعة: كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة: كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) الفصول الغروية: ص٣٧٣.

الاحتمال الثاني: دلالة الروايات على الطهارة الواقعية للأشياء

ذهب المحقّق البحرانيقدس سره إلى أن المراد من الروايات المذكورة جعل الطهارة الواقعية للأشياء ما لم يعلم النجاسة، حيث قال: «إن ظاهر الخبر المذكور [أي خبر عمارٍ] أنه لا تثبت النجاسة للأشياء ولا تتّصف بها إلّا بالنظر إلى علم المكلّف؛ لقوله عليه السلام: **فإذا علمت فقد قذر**، بمعنى أنه ليس التنجيس عبارة عمّا لاقته عين النجاسة واقعاً خاصّة، بل ما كان كذلك وعلم به المكلّف، وكذلك ثبوت النجاسة لشيء إنما هو عبارة عن حكم الشرع بأنه نجس وعلم المكلّف بذلك، وهو خلاف ما عليه جمهور أصحابنا رضوان الله عليهم فإنهم حكموا بأن النجس إنما هو عبارة عما لاقته النجاسة واقعاً وإن لم يعلم به المكلّف، وفرّعوا عليه بطلان صلاة المصلّي في النجاسة جاهلاً وإن سقط الخطاب عنه ظاهراً، كما نقله عنهم شيخنا الشهيد الثاني قدس سره في شرح الألفية»[1].

الاحتمال الثالث: دلالة الروايات على جعل الاستصحاب فقط

وذلك بأن يكون معناها: أن كلّ شيء طهارته مستمرّة إلى زمان العلم بنجاسته. وهو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري في خصوص الرواية الثانية وهي رواية حماد، حيث قال: «الأولى حملها على إرادة الاستصحاب، والمعنى: أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتّى تعلم ... أي: تستمرّ طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له، سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم، كالقليل الملاقي للنجس والبئر، أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي، كالشكّ في ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه»[2].

---

(١) الحدائق الناضرة: ج١، ص١٣٦.

(٢) فرائد الأصول: ج ٣، ص٧٧.

الاحتمال الرابع: دلالة الروايات على الطهارة والحلّية الظاهريتين

ويعبّر عن هاتين الدلالتين بقاعدة الطهارة وقاعدة الحلّية.

وقد ذهب إلى هذا الاحتمال المحقّق النائيني قدس سره حيث قال: «والأقوى: أن أخبار أصالة الحلّ والطهارة لا دلالة لها على اعتبار الاستصحاب، بل ليس مفادها إلَّا قاعدة الحلّ والطهارة، ولا مساس لها بالطهارة والحلّية الواقعية، فضلاً عن استصحابهما، فضلاً عن الجمع بين القاعدة والاستصحاب، أو الجمع بين الحكم الواقعي والقاعدة والاستصحاب»[1].

الاحتمال الخامس: دلالتها على الطهارة الواقعية والاستصحاب

المراد من الروايات المذكوة الطهارة الواقعية والاستصحاب، بأن يكون المغيّى إشارة إلى الطهارة الواقعية وأن كلّ شيءٍ بعنوانه الأوّلي طاهر، ويكون قوله عليه السلام: **(حتى تعلم)** إشارة إلى الاستصحاب واستمرار الحكم الواقعي ظاهراً إلى زمان العلم بالنجاسة.

ذهب إلى هذا الاحتمال الآخوند الخراساني قدس سره في كفاية الأصول، حيث قال: «وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إن الغاية فيها إنما هو لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلّية ظاهراً، ما لم يعلم بطروء ضدّه أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع، كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شكّ في طهارته أو حلّيته، وذلك لظهور المغيَّى فيها في بيان الحكم للأشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم، كما لا يخفى. فهو وإن لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعدة ولا الاستصحاب إلَّا أنه بغايته دلّ على الاستصحاب، حيث إنّها ظاهرة في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهراً ما لم يعلم بطروء ضدّه أو نقيضه، كما أنه لو صار مغيّى لغاية، مثل الملاقاة

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٣٦٧.

بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة، لدلّ على استمرار ذاك الحكم واقعاً، ولم يكن لـه حينئذٍ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب، ولا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً، وإنما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده غاية لاستمرار حكمه، ليدلّ على القاعدة والاستصحاب مـن غير تعرّض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً، مـع وضـوح ظهـور مثـل (**كلّ شيء حلال، أو طاهر**) في أنه لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأوّلية، وهكـذا (**الماء كلّه طاهر**)، وظهور الغاية في كونها حدّاً للحكم لا لموضوعه، كما لا يخفى»[1].

هذا تمام الكلام في أصل الاستصحاب وقد ثبتت حجّيته في الجملة. وبقـي الكلام في التفاصيل الأخرى، كما سيتّضح من هيكلة البحوث المقبلة أدناه.

هيكلة البحوث اللاحقة

بعد إثبات كبرى حجّية الاستصحاب، يقع الكلام في مقامات خمسة، وهي:

المقام الأوّل: البحث فيه عن كبرى الاستصحاب وهل أنها أمارة أم أصـل؟ وكذلك البحث في كيفية الاستدلال بكبرى الاستصحاب.

المقام الثاني: يقع البحث فيه عن أركان الاستصحاب.

المقام الثالث: يقع البحث فيه عن مقدار وحدود مـا يثبـت بالاستـصحاب من آثار شرعية أو عقلية.

المقام الرابع: يقع البحث فيه عن شمول حجّية الاستصحاب لكـلّ مـورد، أم أنه حجّة في خصوص موارد الشكّ في الرافع، أو حجّة في خـصوص مـوارد الشبهات الحكمية دون الموضوعية.

المقام الخامس: ويقع البحث فيه عن جملة من التطبيقات التي وقع الخـلاف فيها.

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٩٨.

(٧١)

الاستصحاب أصل أو أمارة

- المقدّمة الأولى: حقيقة الحكم الظاهري عند السيد الشهيد
- المقدّمة الثانية: ضابطة التمييز بين الأمارات والأصول
- السبب في صعوبة إدخال الاستصحاب في الأحكام الظاهرية
- الكيفية المعقولة ثبوتاً لجعل الاستصحاب حكماً ظاهرياً
- الاستصحاب أصل عملي وليس أمارة
- الثمرة في كون الاستصحاب أصل أم أمارة

الاستصحاب أصل أو أمارة؟

قد عَرِفْنا سابقاً الضابطَ الحقيقيَّ للتمييز بينَ الحكمِ الظاهريِّ في بابِ الأماراتِ والحكمِ الظاهريِّ في باب الأصول، وهو: أنّه كلّما كان الملحوظُ فيه أهمّيةَ المحتَمل، كان أصلاً. وكلّما كانَ الملحوظُ قوّةَ الاحتمالِ وكاشفيَّتَهُ محضاً، كان الموردُ أمارةً.

وعلى هذا الضوء: إذا درسنا الكبرى المجعولَة في دليلِ الاستصحابِ واجَهْنا صعوبةً في تعيين هويَّتِها ودخولِها تحتَ أحدِ القسمين، وذلك لأنّ إدخالَها في نطاقِ الأماراتِ يعني افتراضَ كاشفيةِ الحالةِ السابقةِ وقوّةَ احتمالِ البقاء، مع أنّ هذه الكاشفيةَ لا واقعَ لها ـ كما عرَفْنا في الحلقة السابقة ـ ولهذا أنكرْنا حصولَ الظنِّ بسبب الحالةِ السابقة، وإدخالُها في نطاقِ الأصولِ يعني أنّ تفوُّقَ الأحكامِ المحتملةِ البقاءِ على الأحكامِ المحتملةِ الحدوثِ في الأهمّيةِ أوجبَ إلزامَ الشارعِ برعايةِ الحالةِ السابقةِ، مع أن الأحكامَ المحتملةَ البقاءِ ليست متعيّنةَ الهويةِ والنوعية، فهي تارةً وجوبٌ، وأخرى حرمةٌ، وثالثةُ إباحة، وكذلك الأمرُ فيما يُحتمل حدوثُه، فلا معنى لأن يكون سببُ تفضيلِ الأخذِ بالحالةِ السابقة، الاهتمامَ بنوعِ الأحكام التي يُحتملُ بقاؤُها.

وبعبارة أخرى: إن ملاكَ الأصل ـ وهو رعايةُ أهمّيةِ المحتَمل ـ يتطلَّبُ أن يكونَ نوعُ الحكمِ الملحوظِ محدّداً، كما في نوع الحكم الترخيصيِّ الملحوظ في أصالةِ الحلِّ، ونوعِ الحكمِ الإلزاميِّ الملحوظِ في أصالةِ الاحتياط.

وأما إذا كان نوعُ الحكمِ غيرَ محدَّدٍ وقابلاً للأوجهِ المختلفةِ فلا ينطبقُ الملاكُ المذكور.

وحلُّ الإشكال: أنّه بعد أن عرَفْنا أنّ الأحكامَ الظاهريةَ تُقَرِّرُ دائماً نتائجَ التزاحمِ بينَ الأحكامِ والملاكاتِ الواقعيةِ في مقامِ الحفظِ عندَ الاختلاط؛ فبالامكان أن نفترضَ أنّ المولى قد لا يجدُ في بعضِ حالاتِ التزاحمِ قوّةً تقتضي الترجيحَ، لا بلحاظِ المحتملِ ولا بلحاظِ نفسِ الاحتمال، وفي مثلِ ذلك قد يُعمِلُ نكتةً نفسيةً في ترجيح أحدِ الاحتمالينِ على الآخر.

ففي محلِّ الكلامِ حينما يلحظُ المولى حالاتِ الشكِّ في البقاءِ لا يجدُ أقوائيةً لا للمحتملِ؛ إذ لا تعيُّنَ له، ولا للاحتمال؛ إذ لا كاشفية ظنّيةَ له.

ولكنه يرجِّحُ احتمالَ البقاءِ لنكتةٍ نفسيةٍ ولو كانت هي رعايةَ الميلِ الطبيعيِّ العامِّ إلى الأخذِ بالحالةِ السابقة، ولا يخرجُ الحكمُ المجعولُ على هذا الأساس عن كونِه حكماً ظاهرياً طريقياً، لأنّ النكتةَ النفسيةَ ليست هي الداعي لأصلِ جعلِه بل هي الدخيلةُ في تعيين كيفيةِ جعلِهِ.

وعلى هذا الأساس يكونُ الاستصحابُ أصلاً، لأنّ الميزانَ في الأصل الذي لا تثبتُ به اللوازمُ على القاعدة عدمُ كونِ الملحوظِ فيه قوّةَ الاحتمال محضاً سواء كان الملحوظُ فيه قوّةَ المحتمل أو نكتةً نفسية، لأنّ النكتةَ النفسيةَ قد لا تكونُ منطبقةً إلاّ على المدلولِ المطابقيِّ للأصل، فلا يلزمُ من التعبّدِ به التعبّدُ باللوازم.

الشرح

وقع الخلاف بين الأصوليين في كون الاستصحاب أصلاً أم أمارة، فعلى مبنى السيد الشهيد قدّس سرّه في حقيقة الحكم الظاهري، والفرق بين الأمارة الأصل، قد يستشكل في اعتبار الاستصحاب أمارةً أو أصلاً. وقبل الولوج في البحث في أن الاستصحاب أصل أم أمارة، ينبغي تقديم مقدّمتين تساهمان في إيضاح المطلوب بشكل تامّ.

المقدمة الأولى: حقيقة الحكم الظاهري عند المصنف

تقدّم في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي وفي جواب شبهة ابن قبّة: أن الأحكام الظاهرية مطلقاً سواء كانت أمارة أم أصلاً عملياً، وضعت لأجل حفظ ما هو الأهمّ من الأحكام الواقعية حينما يقع التزاحم الحفظي بينها، فالأحكام الظاهرية هي خطابات لأجل ضمان الأهمّ من الأحكام الواقعية ومبادئها، وليس لها مبادئ في مقابل الأحكام الواقعية، وقد بيّنا ذلك مفصّلاً[(١)] بعد أن تعرّضنا لبيان أنحاء التزاحم بين الملاكات الواقعية، وذكرنا أن معرفة الحكم الظاهري تعتمد على التزاحم الحفظي، وهو التزاحم الذي يقع بين ملاكات الأحكام الواقعية، من قبيل مواجهة المكلّف لنوعين من اللحم، أحدهما حرام والآخر مباح، لكن اختلط عليه المباح بالحرام.

فالتزاحم وقع بين الأغراض التحريمية وبين الأغراض الترخيصية؛ لأنّه إن قال الشارع اجتنبهما معاً، فهذا احتياط، وإن قال يجوز لك أن تأكل ما شئت، فهو براءة أو إباحة، ولا يخفى أن هذا التزاحم يقع بلحاظ عمل الشارع، فإن غلَّب الشارع - وفقاً لقوانين خاصّة- جانب الغرض اللزومي على الغرض

---

(١) ينظر شرح الحلقة الثالثة، ق١، ج١، ص٤٠٥، الفقرات رقم ١٨-٢٠.

الترخيصي حكم بالاحتياط، وإن غلَّب الغرض الترخيصي حكم بالإباحة.

ومن الواضح أن ملاك البراءة أو الاحتياط - وهما حكمان ظاهريان- هو نفس ملاك الأحكام الواقعية، فملاك الاحتياط هو من ملاك الحرمة الواقعية، وملاك الإباحة هو عين ملاك الإباحة الواقعية، وعلى هذا فلا يوجد تضادّ بين الحكم الظاهري والواقعي؛ لأنّ الحكم الظاهري نشأ من نفس متعلّق الحكم الواقعي، ولم ينشأ من متعلّق آخر غير متعلّق الحكم الواقعي، فلا يلزم التصويب في الأحكام الواقعية، ومن هنا سمّيت الأحكام الظاهرية (الاحتياط أو البراءة) أحكاماً طريقية؛ لتنجيز الأحكام الواقعية، وهذه الطريقية غير الطريقية والكاشفية التي يقول بها الميرزا النائيني في خبر الواحد، فانتبه.

والتزاحم الحفظي أخذ خصوصيةً من التزاحم الملاكي وهو كونه من فعل المولى، وخصوصيةً من التزاحم الامتثالي في تعدّد موضوعه، ولا يخفى أن التزاحم الحفظي لا يختصّ بالأصول العملية وإنّما هو شامل للأمارات أيضاً، كما تقدّم مفصّلاً.

وبهذا يتّضح أن حقيقة الحكم الظاهري هي عبارة عن الحكم الصادر من المولى في مقام حفظ الأهمّ من الملاكات والأغراض المولوية الواقعية الإلزامية والترخيصية المتزاحمة فيما بينها وترجيح الأهمّ منها على المهمّ.

إذا اتّضحت حقيقة الحكم الظاهري نأتي إلى المقدّمة الثانية التي تتناول بيان الضابطة المعتمدة عند السيد الشهيد للتمييز بين الأمارات والأصول.

المقدمة الثانية: ضابطة التمييز بين الأمارات والأصول عند المصنف

حفظ الأهمّ من الملاكات والأغراض الواقعية يتمّ بثلاثة طرق أحدها بلحاظ المحتمل: والثانية بلحاظ الاحتمال والثالثة بلحاظهما معاً:

الطريق الأوّل: بلحاظ المحتمل: وهو النظر إلى نوع المحتمل وأهمّيته، فإن

لاحظ المولى أن أهمّية الحرمة أشدّ، حكم بالاحتياط، كما في الاحتياط في الدماء، وإن رأى أن الأهمّية في جانب المباحات حكم بالإباحة، كما هو الحال في قولهﷺ: (**رفع عن أمتي ما لا يعلمون**) ونحوها من الخطابات الأخرى التي ترجع في حقيقتها إلى إعمال قوانين التزاحم من قبل المولى لأجل حفظ الأهمّ من الأغراض الواقعية.

الطريق الثاني: بلحاظ الاحتمال: وهو النظر إلى الكاشف عن الحكم الواقعي ومقدار درجته، فيجعل الحكم على وفق درجة كشفه عن الحكم الواقعي. مثلاً: لو كانت درجة الكشف عن الواقع سبعين بالمائة، فيجعل الحكم على وفقه وهو ما يسمّى بالأمارة، كما لو كانت لدينا مئة شبهة وقام خبر الثقة على حرمة بعض منها، وعلى بعضها بالوجوب وعلى بعضها الآخر الإباحة، فحيث إنّ خبر الثقة يحتمل الصدق ومطابقته للواقع ويحتمل عدم المطابقة، لكن حيث إنّ احتمال مطابقته للواقع أقوى من احتمال المخالفة؛ لأنّ درجة كشفه أكثر من سبعين بالمائة؛ لأنّه ظن، فعلى هذا يحكم المولى بالعمل وفق خبر الثقة.

فيكون التقديم في هذا الطريق على أساس أهمّية الاحتمال ودرجة كشفه عن الواقع، لا على أساس أهمّية المحتمل من كونه حرمة أو وجوباً أو إباحة.

الطريق الثالث: بلحاظ المحتمل والاحتمال: أي أن المولى يأخذ في نظره كلا الأمرين المحتمل والاحتمال.

وبهذا يتّضح أن الفرق بين الأمارات والأصول بناءً على مسلك السيد الشهيد هو أن جعل الحكم الظاهري على طبق الأمارة بملاك الأهمّية الناشئة من قوّة الاحتمال، وجعل الحكم الظاهري على طبق الأصل بملاك الأهمّية الناشئة من قوّة المحتمل، فكلّما جعل الشارع شيئاً حجّة بملاك الأهمّية الناشئة من قوّة الاحتمال كان أمارة، سواء كان جعله حجّة بلسان أنه علم أو بلسان الأمر بالجري العملي على وفقه، وعلى هذا الأساس يمكن أن نصحّح كيف

تكون مثبتات الأمارة ومدلولاتها الالتزامية حجّة على القاعدة، لأنّ ملاك الحجّية في الأمارة هي حيثية الكشف التكويني التي تعيَّن الأهمّية على وفقها، وحيث إنّ نسبة حيثية الكشف التكويني إلى المدلول المطابقي، وإلى المداليل الالتزامية نسبة واحدة، فلا يمكن التفكيك بين المداليل في الحجّية ما دامت حيثية الكشف التكويني – التي هي تمام الملاك في جعل الحجّية– واحدة، وبهذا يتّضح أننا كلّما استظهرنا الأمارية من دليل الحجّية، كفى ذلك في إثبات حجّية لوازمها العقلية، من دون حاجة إلى قرينة خاصّة.

وبتعبير السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ: «على هذا الأساس يتّضح أن حجّية المثبتات في الأمارة تكون على القاعدة باعتبار هذه النكتة الثبوتية الجوهرية في باب الحكم الظاهري الأماري، فإنّ تمام ملاك الحجّية فيها عندما كان درجة الكاشفية محضاً فهذه الدرجة من الكاشفية نسبتها إلى كلّ من المدلول المطابقي والالتزامي على حدّ واحد، فلا محالة تكون واحدة في إثبات اللوازم بنفس العلّة والملاك للحجّية في المدلول المطابقي. وأما الأصول العملية فحيث إنّ الملاك في جعلها ليس هو الترجيح بدرجة الكاشفية وقوّة الاحتمال صرفاً، بل لنوعية الحكم المنكشف أو نوعية الكاشف وخصوصيته دخل في الترجيح به سواء كان لقوّة الاحتمال والكاشفية دخل أيضاً كما في الأصول المحرزة أم لا، فلا تثبت لوازمها على القاعدة، وإنّما يحتاج إثباتها إلى دليل يقتضي ذلك بحسب مقام الإثبات، لأنّ تمام ملاك الحجّية أو جزأه بحسب الفرض وهو نوعية المحتمل أو نوعية الاحتمال – الكاشف – غير متوفّر في اللازم، نعم لو فرض توفّرهما فيه أيضاً ثبت به لا محالة، إلّا أن هذا ليس من الأصل المثبت عندئذٍ، بل هذا معناه توفّر أركان ذلك الأصل العملي في اللازم ابتداء، كما لا يخفى»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٧٩.

بعد بيان هاتين المقدّمتين نأتي إلى محلّ الكلام وهو أن الاستصحاب هل هو أصل أو أمارة؟

السبب في صعوبة ادخال الاستصحاب في الأحكام الظاهرية

بناء على ما تقدّم من مسلك السيد الشهيد في التمييز بين الأمارات والأصول يكون من الصعب صيرورة الاستصحاب أمارة أو أصلاً عملياً.

توضيح ذلك: أما صعوبة إدخال الاستصحاب في نطاق الأمارات؛ فلأنّ الأمارة قائمة على أساس الكاشفية، وهي غير متحقّقة في الاستصحاب، ولا واقع لها؛ لأنّ كاشفية الحالة السابقة في الاستصحاب وهي غلبة بقاء الحادث، ليس لها تلك القوّة الكاشفة عن البقاء، وقد تقدّم مناقشة من استدلّ على حجّية الاستصحاب بالسيرة العقلائية القائمة على الأخذ بالاستصحاب من باب الأمارية والكاشفية.

وحاصل تلك المناقشة: أن السيرة العقلائية لا يعلم قيامها على أساس الكاشفية، بل المحتمل قوياً قيامها على أساس الألفة والعادة والأنس الذهني ببقاء الحالة السابقة، ولهذا يقال بوجودها حتّى في الحيوانات التي تتأثّر بالألفة.

وأما صعوبة إدخال الاستصحاب في نطاق الأصول العلمية؛ فلأنّ حجّية الأصل العملي ناشئة من قوّة المحتمل والمنكشف، وهذا يتطلب أن يكون نوع الحكم الملحوظ محدداً، كما هو الحال في نوع الحكم الترخيصي الملحوظ في أصالة الحلّ، والحكم الإلزامي الملحوظ في أصالة الاحتياط، ومن الواضح أن تحديد نوعية الحكم الملحوظ في الاستصحاب غير متوفّر؛ وذلك لأنّ الحكم المستصحب تارةً يكون وجوباً وأخرى يكون حرمة، وثالثة يكون إباحة، وعليه ففي الاستصحاب لا يمكن تحديد نوعية الحكم في الحالة السابقة، فلا يكون الاستصحاب أصلاً عملياً.

وعلى هذا الأساس يتّضح منشأ الصعوبة في كون صيرورة الاستصحاب حكماً ظاهرياً، لصعوبة إدخاله في نطاق الأمارات أو الأصول.

الكيفية المعقولة ثبوتاً لجعل الاستصحاب حكماً ظاهريا

يمكن حلّ المشكلة في جعل الاستصحاب حكماً ظاهرياً، من خلال ما تقدّم من أن الحكم الظاهري هو الحكم المجعول لحفظ الملاك الواقعي الأهمّ عند تزاحم الأحكام والملاكات الواقعية واختلاطها على المكلّف، وفي الاستصحاب يوجد مثل هذا التزاحم؛ وذلك لأنّ احتمال بقاء الحكم يزاحم احتمال عدمه، ولا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بلحاظ قوّة الكشف والاحتمال، لعدم ثبوت الكاشفية في الاستصحاب، كذلك لا يمكن تقديم أحدهما على الآخر بلحاظ قوّة المحتمل، لعدم تحديد نوعية الحكم المستصحب، إلَّا أنه يمكن تقديم بقاء الحكم على عدمه بلحاظ نكتة نفسية وهي الميل العامّ لدى الإنسان إلى الأخذ بالحالة السابقة التي تيقّن بها.

إن قيل: إذا كان الاستصحاب ناشئاً من نكتة نفسية وهي رعاية ميل الطبع الإنساني إلى بقاء الحالة السابقة، لم يكن الاستصحاب حكماً ظاهرياً، لأنّ الحكم الظاهري هو الحكم الناشئ من التزاحم بين الحكمين أو الملاكين وليس ما كان ناشئاً من نكتة نفسية وهي ميل الطبع الإنساني إلى بقاء الحالة السابقة.

الجواب: إن الاستصحاب لم يكن ناشئاً من النكتة المذكورة، وإنّما نشأ من التزاحم بين احتمال بقاء الحكم المتيقّن سابقاً وبين احتمال ارتفاعه، أما النكتة النفسية المذكورة فهي سبب في ترجيح احتمال البقاء على احتمال الارتفاع، وليست هي المنشأ الأساس في جعل الاستصحاب حكماً ظاهرياً.

الاستصحاب أصل عملي وليس أمارة

بناء على ثبوت الاستصحاب حكماً ظاهرياً، يأتي هذا السؤال وهو: هل

الاستصحاب أصل عملي أم أمارة؟

والجواب: إن الاستصحاب أصل عملي، وليس أمارة؛ وذلك لأنّ الميزان في الأصل العملي هو أن لا يكون الملحوظ فيه قوّة الاحتمال محضاً، سواء كان الملحوظ فيه قوّة المحتمل أو نكتة نفسية؛ لأنّ النكتة النفسية قد لا تكون منطبقة إلّا على المدلول المطابقي للأصل، فلا يلزم من التعبّد به التعبّد بلوازمه العقلية. فلو استصحبنا حياة زيد مثلاً، فيمكن أن تكون النكتة النفسية (وهي ميل الطبع الإنساني) مختصّة ببقاء حياة زيد، أما لازم الحياة (وهو نبات اللحية لزيد)، فحيث إنّها لم تكن لها حالة سابقة، فلا يميل الطبع الإنساني إلى إثباتها.

وبعبارة أخرى: إن الحكم الظاهري إما يثبت لقوّة الاحتمال والكشف، وإما يثبت لقوّة المحتمل، وإما يثبت لنكتة نفسية، وعلى الأوّل يكون الحكم الظاهري أمارة، وعلى الأخيرين يكون أصلاً عملياً.

الثمرة في كون الاستصحاب أصلاً أو أمارة

لا يخفى في وجود ثمرة مترتّبة بين القول بكون الاستصحاب أصلاً أو أمارة، إذ على القول بأن الاستصحاب أمارة سوف تكون لوازمه العقلية حجّة؛ لما تقدّم من أن النكتة الثبوتية في الأمارة (وهي نكتة الكاشفية) لها نسبة واحدة إلى كلّ من المدلول المطابقي والالتزامي، كما تقدّم، وعلى هذا يكون الاستصحاب حجّة في إثبات اللوازم العقلية.

أمّا على القول بأن الاستصحاب أصل عملي، فلا تكون لوازمه العقلية حجّة، لأنّ الملاك في الأصول العملية ليس الترجيح بدرجة الكاشفية وقوّة الاحتمال صرفاً، بل الملاك فيها هو مدخلية نوعية الحكم المنكشف أو نوعية الكاشف، سواء كان لقوّة الاحتمال والكاشفية دخل - كما في الأصول المحرزة- أم لا، وعلى هذا الأساس فلا تثبت لوازمها العقلية على القاعدة، إلّا إذا دلّ دليل من الخارج.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**قد عرفنا سابقاً الضابط الحقيقي للتمييز بين الحكم الظاهري..**». تقدّم في القسم الأوّل في بحث (الأمارات والأصول) وسيأتي في بحث (مقدار ما يثبت الاستصحاب).

• قوله: «**لأنّ النكتة النفسية ليست هي الداعي لأصل جعله، بل هي الدخيلة في تعيين كيفية جعله**». لا يخفى أن هناك فرقاً بين الداعي والدخيل، فإنَّ الداعي هو الذي يكون سبباً لتمامية الملاك لوجوب الصلاة مثلاً، إذ إن تمام الملاك داعٍ للحكم بوجوب الصلاة، وأما بالنسبة إلى الميل النفسي للبقاء على الحالة السابقة فإنه وإن لم نكن نعلم بأنه داعٍ وسبب تامّ لتشريع الاستصحاب، إلَّا أننا نعلم بأنّ له نحواً من المدخلية في تشريعه ولو بنحو جزء العلّة.

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ كما في تقريرات بحثه بقوله: «وأما الاستصحاب فإنه وإن لم يكن قد لوحظ فيه نوعية المحتمل لأنّه لا بشرط من حيث نوع الحكم المؤدّي إليه كالخبر والظهور، كما إنّه ربما تكون قوّة الاحتمال والكشف النوعي ولو الضعيف ملحوظاً في حجّيته، إلَّا أنّ احتمال أخذ خصوصية ونكتة نفسية في حجّيته ولو نكتة الثبوت سابقاً أو اليقين السابق بحيث لا يمكن إلغاء ذلك بعد أن كان دليل حجّيته ظاهراً في اعتباره متّجهٌ، كما أن الارتكاز لا يقتضي إلغاء ذلك إن لم نقل باقتضائه ملاحظته حيث تقدّم أن بناء العرف على الاستصحاب لا يستبعد أن يكون لما فيه من حالة الأنس والانسياق مع الوضع السابق والميل النفسي نحوه، لا لمجرّد الكاشفية وقوّة الاحتمال»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٨٠.

(٧٢)

كيفية الاستدلال بالاستصحاب

- كلام بحر العلوم في بيان الثمرة في كون الاستصحاب أصلاً أو أمارة
- مناقشة الشهيد الصدر للسيد بحر العلوم

كيفية الاستدلال بالاستصحاب

وقد يُتَوهَّمُ أنّ النقطةَ السابقَة تؤثِّرُ في كيفيةِ الاستدلالِ بالاستصحابِ، وبالتالي في كيفيةِ علاجِ تعارضِه معَ سائرِ الأدلّة، فإن افترَضْنا أنّ الاستصحابَ أمارةٌ وأنّ المعوَّلَ فيه على كاشفيةِ الحالةِ السابقةِ، كانَ الدليلُ هو الحالةَ السابقةَ على حدِّ دليليّةِ خبرِ الثقة، ومن هنا يجبُ أن تُلحَظَ النسبةُ بين نفسِ الأمارةِ الاستصحابية وما يعارضُها مِن أصالةِ الحلّ مثلاً، فيقدَّمُ الاستصحابُ بالأخصّيةِ على دليلِ أصالةِ الحلّ، كما وقعَ في كلامِ السيدِ بحرِ العلوم انسياقاً مع هذا التصوّر.

وإن افترضْنا الاستصحابَ أصلاً عملياً وحكماً تعبّدياً مجعولاً في دليله، فالمدرَكُ حينئذٍ لبقاءِ المتيقّنِ عندَ الشكِّ نفسُ ذلك الدليلِ لا أماريةُ الحالةِ السابقة، وعند التعارضِ بينَ الاستصحابِ وأصالةِ الحلِّ يجبُ أن تلحظَ النسبةُ بينَ دليلِ الاستصحاب ـ وهو مفادُ روايةِ زرارة مثلاً ـ ودليلِ أصالةِ الحلّ، وقد تكونُ النسبةُ حينئذٍ العمومَ مِن وجه.

وهذا التوهُّمُ باطلٌ؛ فإنّ ملاحظةَ نسبةِ الأخصّيةِ والأعمّيةِ بينَ المتعارضَين وتقديمَ الأخصِّ مِن شؤونِ الكلامِ الصادرِ مِن متكلّمٍ واحدٍ خاصّة، حيث يكونُ الأخصُّ قرينةً على الأعمِّ بحسبِ أساليبِ المحاورةِ العرفية، ولمّا كانتْ حجّيةُ كلِّ ظهورٍ منوطةً بعدمِ ثبوتِ القرينةِ على خلافِه، كان الخبرُ المتكفّلُ للكلام الأخصِّ مثبتاً لارتفاع الحجّيةِ عن ظهورِ الكلامِ الأعمِّ في العموم، وليستِ الأخصّيةُ في غيرِ مجالِ القرينيةِ ملاكاً لتقديم إحدى الحجّتين على الأخرى، ولهذا لا يتوهَّمُ أحدٌ أنّه إذا دلّت بيّنةٌ على أنّ كلَّ ما في الدارِ نجسٌ، ودلّت أخرى على أنّ شيئاً منه طاهرٌ، قُدِّمت الثانيةُ للأخصّية،

بل يقعُ التعارضُ، إذ لا معنى للقرينيةِ مع فرضِ صدورِ الكلامين مِن جهتين.

وعلى هذا ففي المقامِ سواءٌ قيل بأماريةِ الاستصحابِ أو أصليَّتِه، لا معنى لتقديمِه بالأخصّيةِ الملحوظةِ بينَه وبينَ معارضِه، بل لابدّ مِن ملاحظةِ النسبةِ بين دليلِه وما يعارضُهُ من دليلِ الأصل أو دليلِ حجّيةِ الأمارة، فإن كان أخصَّ قُدِّم بالأخصّيةِ؛ لأنّ مفادَ الأدلّةِ كلامُ الشارعِ، ومتى كان أحدُ كلامَيه أخصَّ من الآخرِ قُدِّمَ بالأخصّية.

الشرح

تقدّم أن هناك ثمرة تترتّب على كون الاستصحاب أمارة أو أصلاً عملياً، وهذه الثمرة هي حجّية اللوازم العقلية فيما لو كان الاستصحاب أمارة، وعدم حجّية لوازمه العقلية فيما لو كان أصلاً عملياً.

وفي هذا البحث نتناول ثمرة أخرى، حيث ذهب بعض الأعلام إلى أن الخلاف في البحث المتقدّم في كون الاستصحاب أمارة أو أصلاً عملياً، يؤثّر في كيفية الاستدلال بالاستصحاب، وكذلك يؤثّر في كيفية علاج التعارض بين الاستصحاب وبين سائر الأدلّة.

ولكي يتّضح المطلب أكثر نضرب مثالاً للتعارض بين خبر الثقة وبين أصالة الحلّ، فلو جاء خبر ثقة يقول: إن الطعام الفلاني حرام، في حين إنّ أصالة الحلّ تقول: إنه حلال، فهنا أين يقع التعارض؟ هل بين دليل خبر الثقة وهو آية النبأ وبين دليل أصالة الحلّ وهو قوله تعالى ﴿أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ (المائدة: ٤)، أم بين نفس الخبر الدالّ على الحرمة وبين الدليل الدالّ على الإباحة؟

من الواضح أن التعارض يقع بين الدليل الدالّ على الحرمة (وهو نفس خبر زرارة الدالّ على حرمة الطعام الفلاني مثلاً) وبين الدليل الدالّ على الإباحة (وهو كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنه حرام) فيكون إمّا عموماً وخصوصاً من وجه وإما إطلاقاً وتقييداً وإمّا عموماً وتخصيصاً.

كلام السيد بحر العلوم في الثمرة بين كون الاستصحاب أصلا أو أمارة

إذا تبيّت هذه المقدّمة نأتي إلى محلّ الكلام وهو تعارض الاستصحاب مع غيره من الأدلّة، فيقول السيد بحر العلوم: إنّ الاستصحاب لو تعارض مع غيره من الأدلّة، فإن افترضنا أن الاستصحاب أمارة فيكون كخبر الثقة، وعليه

نوقع المعارضة بين الأمارة الاستصحابية وهو فرد الاستصحاب أي استصحاب حرمة الطعام الفلاني مثلاً – وليس لا تنقض اليقين بالشك– وبين أصالة الحلّ، فأصالة الحلّ تقول كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنه حرام، وهو مطلق سواء كان مسبوقاً بحرمة سابقة أم لم يكن مسبوقاً، أما الاستصحاب فهو يختصّ بحرمة هذا الطعام فقط ولايشمل بقيّة الموارد، لأنّ كبرى الاستصحاب وإن كانت عامّة ولا تختصّ بالطعام المذكور، لكن الاستصحاب الجاري في غير هذا الطعام المذكور هو استصحاب آخر غير الاستصحاب الذي أجريناه في حرمة هذا الطعام، فتكون النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق، فيقدّم الاستصحاب بالأخصّية.

إذن لا فرق بين الاستصحاب– بناء على كونه أمارة– وبين خبر الثقة، من وقوع التعارض بين نفس الاستصحاب وبين المعارض، لابين دليل حجّية الاستصحاب والمعارض.

وأما إذا افترضنا الاستصحاب أصلاً عملياً، فإنّ الذي يثبت له الحرمة عند الشكّ هو دليل الاستصحاب، وليس أمارية الحالة السابقة، وعليه فعند التعارض بين الاستصحاب وأصالة الحلّ، يجب أن تلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب (وهو لا تنقض اليقين بالشك) وبين أصالة الحلّ (وهو كلّ شيء لك حرام حتّى تعلم أنّه حرام) فتكون النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، لأنّ دليل الاستصحاب وهو (لا تنقض اليقين بالشك) مطلق يشمل الموارد التي لها حالة سابقة سواء كانت حراماً أم واجباً أم حلالاً، أم قضايا أخرى من قبيل استصحاب العدالة أو الكرّية ونحوها، وكذلك أصالة الحلّ فهي مطلقة وشاملة للحالة التي يكون فيها حالة سابقة أم لا، فتكون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، ويفترق الاستصحاب عن أصالة الحلّ في غير الحرمة والإباحة، كاستصحاب عدالة زيد مثلاً، وتفترق أصالة الحلّ عن

الاستصحاب في غير المسبوق بحالة سابقة، ويقع التعارض في مورد الاجتماع، كما لو كانت الحالة السابقة للطعام حراماً، فالاستصحاب يقول حرام، أما أصالة الإباحة فتقول حلال، فيتعارضان.

والحاصل: أنه في مورد التعارض بين الاستصحاب وأصالة الحلّ تؤخذ النسبة بين دليل الاستصحاب (وهو لا تنقض اليقين بالشكّ) وبين أصالة الحلّ (وهو كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنه حرام).

هذا ما ذكره السيد بحر العلوم قُدِّسَ سِرُّه بقوله: «إن استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء، دليل شرعي رافع لحكم الأصل، ومخصّص لعمومات الحلّ ... وليس عموم قولهم: (لا تنقض اليقين بالشك) بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته، إلَّا كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة»[1].

مناقشة الشهيد الصدر لبحر العلوم

تقدّم من السيد بحر العلوم أن الاستصحاب لو كان أمارةً، وتعارض مع أصالة الحلّ، فلابدّ أن نلاحظ النسبة بين الأمارة الاستصحابية وبين دليل أصالة الحلّ، لا بين دليل حجّية الاستصحاب والمعارض. أما إذا افترضنا الاستصحاب أصلاً عملياً، فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة النسبة بين كلّ من دليل الاستصحاب (وهو لا تنقض اليقين بالشك)وبين دليل أصالة الحلّ.

لكن هذا الكلام باطل- بحسب تعبير السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّه - لأنّ ملاحظة النسبة بين المتعارضين وتقديم الأخصّ وفق قواعد الجمع العرفي إنما تكون بين الكلامين الصادرين من شخص واحد، وحينئذٍ يكون الأخصّ قرينة عرفية رافعة لظهور الكلام الأعمّ في العموم.

(١) الفوائد الأصولية، الفائدة ٣٥، ص١١٦؛ نقلاً عن فرائد الأصول: ج٣، ص٢٠.

وعلى هذا الأساس، سواء افترضنا الاستصحاب أمارة أم أصلاً عملياً – فعلى كلا التقديرين – لابدّ من ملاحظة النسبة بين دليل الاستصحاب (وهو لا تنقض اليقين بالشكّ) وبين دليل أصالة الحلّ (كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنه حرام) لأنّ دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشكّ) ودليل أصالة الحلّ (كل شيء لك حلال..) كلامان صادران من متكلّم واحد وهو الشارع، أما نفس الاستصحاب وهو الفرد الاستصحابي – أي استصحاب الطعام الفلاني حرام مثلاً – فهذا ليس كلام صادر من الشارع، كما هو واضح.

وبهذا يتّضح أن ما فعله فقهاؤنا قدس الله أسرارهم من جعل النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل أصالة الحلّ هو الحق؛ لأنهما كلامان صادران من الشارع.

وبهذا يتّضح أن المسألة لا ربط لها بكون الدليل أصلاً عملياً أم أمارة، وإنّما مرتبطة بما إذا كان هناك كلامان صادران من متكلّم واحد، ولذا لم نقدّم إحدى البيّنتين على الأخرى وإن كانت إحداهما أخصّ من الأخرى، كما لو أخبرتنا بيّنة بأن هذا المكان نجس كلّه، وجاءت بيّنة أخرى وقالت: النجس منه هو الجانب الأيمن فقط، فهنا لا يمكن أن نلحظ النسبة بين البيّنتين، وإن كانت إحداهما أخصّ من الأخرى، مع أنهما أمارتين؛ وذلك لأنّ البيّنتين صدرتا من شخصين، وعليه فالملاك في إجراء قواعد الجمع العرفي ليس كونهما أمارة أو أصلاً عملياً، بل الملاك هو كونهما صادرين من متكلّم واحد.

وبتعبير آخر: «إن قواعد الجمع العرفي ليست أحكاماً للأمارات في قبال الأصول، وإنّما هي أحكام في خصوص باب الظهورات والدلالات الموجودة في الكلام الصادر عن متكلّم واحد، ولهذا لا تجري قواعد الجمع العرفي بالتخصيص أو غيره في البيّنتين المتعارضتين وإن كانت إحداهما أخصّ من الثانية، لأنّهما ليستا من متكلّم واحد، وبناء عليه سواء كانت حجّية الاستصحاب من باب الأمارية وكاشفية الحالة السابقة، أو من باب الأصلية

ومجرّد التعبّد بالبقاء ظاهراً، فلابدّ من ملاحظة النسبة بين دليل حجّيته ودليل حجّية سائر الأمارات أو الأصول في مورده؛ لأنهما الكلامان الصادران من متكلّم واحد وهو الشارع الأقدس»[١].

إذن كلام السيد بحر العلوم غير تامّ؛ لعدم الفرق بين كون الاستصحاب أمارة أم أصلاً، فعلى كلا التقديرين يجب ملاحظة النسبة بين دليل الاستصحاب وبين دليل أصالة الحلّ.

أمّا بالنسبة لملاحظة النسبة بين فرد خبر الثقة كخبر زرارة وبين معارضه، ولم تلحظ النسبة بين دليل خبر الثقة وهو آية النبأ وبين معارضه، فهو لأجل أن فرد خبر الثقة – وهو خبر زرارة- كلام صادر من الشارع، فيمكن أن يلاحظ مع معارضه الصادر من الشارع أيضاً، ويكونان كلاماً واحداً صادراً من متكلّم واحد.

ولهذا يقول السيد الشهيد في تقريرات بحثه: «اعتاد الأصحاب على جعل الحجّة في مقام الاستدلال بالاستصحاب نفس الاستصحاب كما يجعل خبر الثقة دليلاً في مقام الاستدلال على حكم ولم يجعلوا صحيحة زرارة الدالّة على الاستصحاب مثلاً دليلاً على الحكم. وهذا التعبير ليس جزافاً بل قد يرتَّب عليه أثر عملي هو أنه عندما يكون الدليل نفس خبر الثقة فإذا وجد في قباله معارض فلابدّ وأن تلحظ النسبة بينه وبين الخبر لا دليل حجّيته كآية النبأ، فإذا كان الخبر أخصّ منه قدّم عليه، ولو كانت النسبة بينه وبين آية النبأ العموم من وجه، مع أنه لا يكون الأمر كذلك في باب الاستصحاب، فإن المعارض تلاحظ نسبته إلى صحيحة زرارة لا إلى نفس الاستصحاب الذي جعل دليلاً على الحكم»[٢].

---

(١) الحلقة الثالثة: ق٢، ص٤٣٨، حاشية رقم (٦٢).

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١١.

تعليق على النص

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**وقد يتوهّم أن النقطة السابقة تؤثّر في كيفية الاستدلال**». المراد من النقطة السابقة هو البحث في كون الاستصحاب أمارة أم أصلاً عملياً، كما توهّم السيد بحر العلوم، من أن الاستصحاب إذا كان أمارةً، فتلحظ النسبة بين نفس الاستصحاب وبين معارضه، فيقدّم بالتخصيص على أصالة الحلّ، أما إذا كان أصلاً عملياً فتلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل أصالة الحلّ، وتقدَّم في مطاوي البحث أنه توهّمٌ باطل.

• قوله: «**كما وقع في كلام السيد بحر العلوم انسياقاً...**». اعترض الشيخ الأنصاري على كلام السيد بحر العلوم من أن الاستصحاب ليس كخبر الثقة، لأنّ الاستصحاب بنفسه حكم ببقاء ما كان، وعليه فلا معنى أن يجعل دليلاً على الحكم، وهذا بخلاف خبر الثقة، فإنه ليس حكماً، وإنّما هو دليل على الحكم[(١)].

وأجاب الشهيد الصدر على ذلك بأن هذا الكلام لا يحلّ المشكلة، لأنّه يمكن أن ننقل الكلام إلى اليقين السابق مثلاً الذي هو أمارة على البقاء، فيكون بمنزلة خبر الثقة لا الحكم بالبقاء الذي هو بمنزلة حجّية خبر الثقة[(٢)].

• قوله: «**ولما كانت حجّية كلّ ظهور منوطة بعد ثبوت القرينة على خلافه**». المقصود من القرينة في المقام هي القرينة المنفصلة، حيث تسقط حجّية الظهور في حال قيام القرينة المنفصلة على الخلاف.

• قوله: «**في غير مجال القرينية**» أي فيما لو كان الكلامان صادرين من شخصين، لا من متكلِّم واحد، ولا يخفى أن كلام أهل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يعدّ كلاماً واحداً وإن صدر من إمامين.

---

(١) انظر فرائد الأصول: ج٣، ص٢٧٧.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٢.

خلاصة ما تقدّم

• استشكل في اعتبار الاستصحاب أمارة أو أصلاً، لأنّه بناءً على مسلك السيد الشهيد في التمييز بين الأمارات والأصول يكون من الصعب صيرورة الاستصحاب أمارة أو أصلاً عملياً.

أما صعوبة إدخال الاستصحاب في نطاق الأمارات؛ فلأنّ الأمارة قائمة على أساس الكاشفية، وهي غير متحقّقة في الاستصحاب، وأما صعوبة إدخال الاستصحاب في نطاق الأصول العملية؛ فلأنّ حجّية الأصل العملي ناشئة من قوّة المحتمل والمنكشف، وهذا يتطلّب أن يكون نوع الحكم الملحوظ محدّداً، والحكم المستصحب غير محدّد.

• يمكن حلّ المشكلة في جعل الاستصحاب حكماً ظاهرياً، لوجود نكتة نفسية وهي الميل العامّ لدى الإنسان إلى الأخذ بالحالة السابقة التي تيقّن بها.

• بناء على كون الاستصحاب حكماً ظاهرياً، يكون الاستصحاب أصلاً عملياً، وليس أمارة.

• إن كان الاستصحاب أمارة تكون لوازمه العقلية حجّة، وإن كان أصلاً عملي، فلا تكون لوازمه العقلية حجّية.

• ذهب بعض العلماء إلى أن الخلاف في البحث المتقدّم في كون الاستصحاب أمارة أو أصلاً عملياً، يؤثّر في كيفية الاستدلال بالاستصحاب، وكذلك يوثّر في كيفية علاج التعارض بين الاستصحاب وبين سائر الأدلّة.

• أجاب السيد الشهيد بأن هذا الكلام باطل؛ لأنّ ملاحظة النسبة بين المتعارضين وتقديم الأخصّ وفق قواعد الجمع العرفي إنما تكون بين الكلامين الصادرين من شخص واحد، ودليل الاستصحاب ودليل أصالة الحلّ؛ كلامان صادران من متكلّم واحد وهو الشارع. أما نفس الاستصحاب وهو الفرد الاستصحابي، فهو ليس كلاماً صادراً من الشارع.

(٧٣)

أركان الاستصحاب

الركن الأوّل: اليقين بالحدوث

- الاستدلال بصحيحة ابن سنان على عدم ركنية اليقين بالحدوث
- ركنية اليقين بالحدوث يمنع جريان استصحاب ما يثبت بالأمارة
- الأجوبة لحلّ جريان استصحاب ما يثبت بالأمارة
  - ✓ الوجه الأوّل: اعتبار الأمارة علماً تعبّداً
  - ✓ مناقشة الشهيد الصدر للوجه الأوّل

أركان الاستصحاب

وللاستصحاب ـ على ما يُستفادُ مِن أدلّته المتقدّمةِ ـ أربعةُ أركانٍ، وهي: اليقينُ بالحدوث، والشكُّ في البقاء، ووحدةُ القضيةِ المتيقّنةِ والمشكوكةِ، وكونُ الحالةِ السابقةِ في مرحلةِ البقاءِ ذاتَ أثرٍ عمليٍّ مصحّحٍ للتعبّدِ بها. وسنتكلّمُ عن هذه الأركان فيما يلي تباعاً إن شاء اللّهُ تعالى:

أ. اليقينُ بالحدوث: ذهب المشهورُ إلى أنّ اليقينَ بالحدوث ركنٌ مقوِّمٌ للاستصحاب، ومعنى ذلك أنّ مجرّدَ ثبوتِ الحالةِ السابقةِ في الواقعِ لا يكفي لفعليةِ الحكمِ الاستصحابيِّ لها، وإنّما يجري الاستصحابُ إذا كانت الحالةُ السابقةُ متيقّنةً، وذلك لأنّ اليقينَ قد أُخِذَ في موضوعِ الاستصحابِ في ألسِنَةِ الرواياتِ، وظاهرُ أخذِه كونُه مأخوذاً على نحوِ الموضوعيةِ لا الطريقيةِ إلى صِرفِ ثبوتِ الحالةِ السابقة.

نعم في روايةِ عبدِ اللهِ بنِ سنانٍ المتقدّمةِ عُلِّلَ الحكمُ الاستصحابيُّ بنفسِ الحالةِ السابقةِ في قولِه «لأنك أعرْتَهُ إيّاهُ وهو طاهرٌ» لا باليقينِ بها، وهو ظاهرٌ في ركنيَّةِ المتيقّنِ لا اليقينِ، وتصلُحُ أن تكونَ قرينةً على حملِ اليقينِ في سائرِ الرواياتِ على الطريقيةِ إذا تمَّ الاستدلالُ بالروايةِ المذكورةِ على الكبرى الكلّية.

وقد نشأتْ مشكلةٌ مِن افتراضِ ركنيةِ اليقينِ بالحدوث، وهي أنّه إذا كان ركناً فكيف يمكنُ إجراءُ الاستصحابِ فيما هو ثابتٌ بالأمارة إذا دلّت الأمارةُ على حدوثِه وشكَكْنا في بقائِه، مع أنه لا يقينَ بالحدوث؟ كما إذا دلّتِ الأمارةُ على نجاسةِ ثوبٍ وشُكَّ في تطهيره، أو على نجاسةِ الماءِ المتغيّرِ في الجملةِ وشُكَّ في بقاءِ النجاسةِ بعدَ زوالِ التغيُّر.

وقد أُفيدَ في جوابِ هذه المشكلةِ عدّةُ وجوهٍ:

الوجهُ الأوّل: ما ذَكَرتْهُ مدرسةُ المحقّقِ النائيني (قدّسَ اللهُ روحَه) مِن أنّ الأمارةَ تُعتَبرُ علماً بحكمِ لسانِ دليلِ حجِّيَّتِها، لأنّ دليلَ الحجّيةِ مفادُهُ جعلُ الطريقيةِ وإلغاءُ احتمالِ الخلافِ تعبّداً، وبهذا تقومُ مقامَ القطعِ الموضوعيِّ لحكومةِ دليلِ حجّيّتِها على الدليلِ المتكفِّلِ لجعلِ الحكمِ على القطعِ، ومعنى الحكومةِ هنا: أنّ دليلَ الحجّيةِ يحقّقُ فرداً تعبّدياً مِن موضوعِ الدليلِ الآخَر، ومن مصاديقِ ذلك قيامُ الأمارةِ مقامَ اليقينِ المأخوذِ في موضوعِ الاستصحابِ وحكومةُ دليلِ حجّيّتِها على دليلهِ.

وقد تقدّمَ ـ في مستهلِّ البحثِ عن الأدلّةِ المحرزةِ مِن هذه الحلقةِ ـ المنعُ عن وفاءِ دليلِ حجّيةِ الأمارةِ بإثباتِ قيامِها مقامَ القطعِ الموضوعيِّ وعدمُ صلاحيّتِه للحاكمية، لأنها فرعُ النظرِ إلى الدليلِ المحكومِ، وهو غيرُ ثابتٍ، فلاحظ.

الشرح

بعد أن انتهينا من ثبوت الاستصحاب شرعاً، يقع الكلام في أركانه في ضوء دليله.

وما يستفاد من روايات الاستصحاب المتقدّمة تقوُّمه بأربعة أركان، هي:

الركن الأوّل: اليقين بالحدوث، وهو مأخوذ في لسان الدليل في قوله عليه السلام: (**ولا ينقض اليقين بالشكّ**)، وظاهر ذلك كون اليقين بالحالة السابقة دخيلاً في موضوع الاستصحاب .

الركن الثاني: الشكّ في البقاء، وهو مأخوذ أيضاً في لسان الدليل، حيث جاء التعبير بالروايات بكلمة الشكّ، في قوله عليه السلام: (**لا تنقض اليقين بالشكّ**).

الركن الثالث: وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، حيث يستفاد من ظهور الدليل أن الشكّ الذي يمثّل الركن الثاني يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الذي يمثّل الركن الأوّل، إذ لو تغاير متعلّق الشكّ مع متعلّق اليقين، فلا يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين، وإنّما يكون نقضاً له في حالة وحدة المتعلّق لهما معاً.

الركن الرابع: كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر مصحّح للتعبّد ببقائها، ولهذا الركن صيغتان، كما يأتي بيانه.

وفيما يلي نبحث في هذه الأركان مفصّلاً.

الركن الأوّل: اليقين بالحدوث

ومعنى اليقين بالحدوث: هو أن مجرّد ثبوت الحالة السابقة واقعاً من دون اليقين بها، لا يكفي في فعلية الحكم الاستصحابي لها، وإنّما يجري الاستصحاب إذا كانت الحال السابقة متيقّنة.

وقبل بيان الدليل على هذا الركن نشير إلى مقدّمة حاصلها:

أن اليقين والقطع ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: **القطع الطريقي**، وهو طريق إلى المتيقّن، وقد أخذ القطع من باب أحد الأساليب لإثبات المتيقّن، من قبيل أن يقول المولى: إذا علمت بورود زيد إلى بلدك فزره، فالمولى يريد ترتيب حكم الزيارة على نفس المجيء والورود لا على العلم به، فالمقصود إذا ورد زيد بلدك فزره؛ وحيث إن انكشاف الورود وثبوته لا يكون الا بالعلم، أطلق اسم الكاشف وأريد المنكشف كنايةً.

الثاني: **القطع الموضوعي**(١) وهو أخذ القطع بأنه موضوع الحكم أو جزء الموضوع، من قبيل قول الشارع: إذا علمت بأنك تسافر، فصّل ركعتين أو تصدَّقْ على فقير، أو يقول: إذا أردت الأكل فقل بسم الله، فتترتّب تلك الأحكام على صفة القطع، لأنّ نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة العلّة إلى المعلول، فإذا انعدم الموضوع انعدم الحكم.

إذا تبيّنت هذه المقدّمة، نقول: ما هو المراد من اليقين المأخوذ في الروايات ركناً في الاستصحاب، هل هو القطع الطريقي أم الموضوعي؟

الظاهر أن اليقين والقطع المأخوذ في الروايات على نحو الموضوعية؛ لأنّ ظاهر كلّ عنوان مأخوذ في الدليل أنه مأخوذ على نحو الموضوعية، إلّا إذا دلّت قرينة على الخلاف. هذا هو المشهور بين الأصوليين.

الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان على عدم ركنية اليقين بالحدوث

إن ما تقدّم من كون اليقين بالحدوث ركناً في الاستصحاب يكون صحيحاً بالنسبة إلى صحاح زرارة المتقدّمة، أما بالنسبة إلى صحيحة عبد الله بن سنان المتقدّمة فنجد أنها ظاهرة في أن الركن هو نفس ثبوت الحالة السابقة وليس اليقين، لأنّ السائل قال: (إني أعير الذمّي ثوبي قبل أن أصلي فيه؟ فقال عليه السلام:

(١) تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة.

صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك؛ فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجّسه).

حيث علّل الإمام الحكم الاستصحابي بنفس ثبوت الحالة السابقة، كما هو ظهر من قوله عليه السلام: (**فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر**) وهو ظاهر في ركنية المتيقّن لا اليقين، وعليه فإن تمّت هذه الصحيحة يمكن أن تكون قرينة على حمل اليقين في الروايات الأخرى على الطريقية لا الموضوعية.

أما إذا لم يتمّ الاستدلال بالصحيحة على الاستصحاب، يكون الركن هو اليقين بالحدوث، وإذا كان اليقين بالحدوث هو الركن فسنواجه مشكلة إجراء الاستصحاب فيما إذا ثبت الحدوث بالأمارة، وهذا ما نتناوله في البحث اللاحق.

ركنية اليقين بالحدوث يمنع جريان استصحاب ما يثبت بالأمارة

ذكرنا أنه لو أخذ اليقين بالحدوث ركناً في الاستصحاب، فسنواجه مشكلة وهي أنه كيف يمكن له أن يجري الاستصحاب فيما لو ثبت الحدوث بالأمارة، كما إذا دلّت الأمارة على نجاسة ثوب ثم شكّ في تطهيره، أو إذا قام خبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة حال حضور الإمام عليه السلام، وشكّ في زمان الغيبة في بقائه، فكيف يجري الفقهاء الاستصحاب مع أن الأمارة لا تولّد اليقين بالحدوث؛ لأنها دليل ظنّي؟ قدّمت وجوه لحلّ هذه المشكلة، منها:

الوجه الأوّل: اعتبار الأمارة علماً تعبّداً

وهذا الوجه لمدرسة المحقّق النائيني قدس سره، بناءً على مسلكه من جعل الطريقية، حيث أفاد بأن دليل حجّية الأمارة يجعلها علماً تعبّداً، وعليه تقوم مقام اليقين والقطع الذي أخذ في موضوع الاستصحاب؛ لأنّ دليل حجّية الأمارة يكون حاكماً على دليل الاستصحاب ومحقّقاً لفرد تعبّدي من موضوع هذا الدليل، فبعد أن كان موضوع الاستصحاب منحصراً باليقين الوجداني

اتّسع بواسطة هذه الحكومة واصبح شاملاً لليقين التعبّدي الحاصل من الأمـارة؛ لما تقدّم من أن الحكومة تارةً توسّع وأخرى تضيّق، وفي المقام نجـد أن الحكومـة وسّعت موضوع الاستصحاب ليشمل اليقين التعبّدي الثابت بالأمارة.

هذا ما ذكـره المحقّـق النـائيني بقولـه: «التنبيـه الثـاني: لا فـرق في جريـان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزاً بـاليقين الوجـداني أو بغـيره مـن الطـرق والأمـارات والأصـول المحـرزة، فـإن المـراد مـن اليقـين في أخبـار الاستصحاب ليس هو اليقين الوجداني، بل كلّ ما يكون محـرزاً للمستـصحب بأحد وجوه الإحراز: من اليقين الوجداني أو ما هو بمنزلته بناء على ما هو الحقّ عندنا: من قيام الطرق والأصول المحرزة مقام القطع الطريقي ...

فلو قام طريق أو أمارة على ثبوت حكم أو موضوع ذي حكم ثـم شـكّ في بقـاء الحكـم أو الموضـوع الـذي أدّت إليـه الأمـارة والطريـق، فـلا مـانع مـن استصحاب بقاء مؤدّى الأمـارة والطريـق، لأنّ المستـصحب قـد أحـرز بقيـام الأمارة عليه، خصوصاً بناءً على ما هو الحـقّ عنـدنا: مـن أن المجعـول في بـاب الطرق والأمارات هو نفس الطريقية والإحراز والوسطية في الإثبات - على مـا تقدّم بيانه في مبحث الظنّ - فيكون المستصحب محرزاً بأدلّة حجّيـة الأمـارات، وهذا مما لا ينبغي الإشكال فيه»[1].

مناقشة الشهيد الصدر للمحقّق النائيني

لكي يتّضح الجواب لابدّ من تقديم مقدّمة في بيان الحكومة. حاصل هـذه المقدّمـة هو: أنّ الحكومة تتمّ إذا كان الـدليل الحـاكم نـاظراً إلى مفـاد الـدليل المحكـوم وقرينة على تحديد المراد النهائي منه، وهذه الخصوصية تكون بأساليب وهي:

١. **لسان التفسير**، بأن يكون أحد الدليلين مفسّراً للآخر، سواء كـان ذلـك

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٤٤؛ وانظر مصباح الأصول: ج٣، ص٩٩.

بأحد أدوات التفسير المعروفة من قبيل أعني ومثل أو بما يكون مستبطناً لـذلك، وهذه حكومة تفسيرية.

٢. **لسان التنزيل**، بأن يكون أحـد الـدليلين منـزّلاً لـشيء منزلـة موضـوع الدليل الآخر، كما إذا قال: (الطواف بالبيت صلاة) فهذا الدليل نـاظر إلى مفـاد الدليل المحكوم من خلال التنزيل، ولولا نظره إليه وما يترتّب من الحكـم عـلى ذلك الموضوع، لم يكن التنزيل معقولاً، وهذه حكومة تنزيلية.

٣. **مناسبات الحكم والموضوع** الموجـودة في الـدليل الحـاكم والتـي تجعلـه ناظراً إلى مفاد الدليل المحكوم، من قبيل ما يقال في أدلّة نفي الضرر والحرج من ظهورها في نفي إطلاقات الأحكام الأولية لا نفي الحكـم الـضرري والحرجـي ابتداءً.

وهذا ما ذكره السيد الشهيد بقوله: «الجامع بين أقـسام الحكومـة كلّهـا: أن الدليل الحاكم يكون ناظراً إلى مفاد الدليل المحكـوم، بمعنـى أنـه يـشتمل عـلى ظهور زائد يدلّ على أن المتكلّم يريد تحديـد مفـاد الـدليل المحكـوم عـلى ضـوء الدليل الحاكم، فيكون قرينة شخصية عليه.

وليعلم أن القرينة الشخصية، كما تتحقّق في حالات الحكومـة عـن طريـق نظر أحد الدليلين إلى الآخر، كذلك قد تتحقّق على أساس تعيين أحد الـدليلين للقرينة بموجب قرار شخصيّ عامّ من المتكلّم، كما إذا عـيّن الـشارع المحكـمات التي هي أمّ الكتاب للقرينية على المتشابهات وتحديد المراد النهائي منهـا، فإنـه في مثل ذلك يتقدّم ظهور الدليل الذي عُيّن قرينة على ظهور الدليل الآخـر بـنفس ملاك تقـدّم الـدليل الحـاكم عـلى الـدليل المحكـوم وإن لم يكـن مـشتملاً عـلى خصوصية النظر إلى الدليل الآخر»[1].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٧، ص١٦٨.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة وهي أن الحكومة تتمّ فيما إذا كان الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم، يجيب السيد الشهيد بما يلي:

حاصل هذا الجواب يفيد بعدم تمامية حكومة الأمارة على دليل الاستصحاب، لأنّ اليقين المأخوذ في دليل الاستصحاب هو يقين موضوعي؛ لأنّه مأخوذ في دليل الاستصحاب بكونه موضوعاً للاستصحاب، ودليل الأمارة لا يمكنه أن ينزّل الأمارة منزلة القطع الموضوعي، لأنّ دليل حجّية الأمارة لم يحرز كونه ناظراً إلى الدليل المحكوم وهو القطع الموضوعي، لأنّ دليل الأمارة هو السيرة العقلائية، ومن الواضح أن العقلاء حينما يبنون على كون خبر الثقة علماً، يعنون بذلك تنزيله منزلة العلم الطريقي في المنجزية والمعذرية فقط، لا تنزيله منزلة القطع الموضوعي؛ لأنّ القطع الموضوعي لم يكن معروفاً ولا متداولاً عند العقلاء، وإنّما المتداول هو القطع الطريقي فقط، وعلى هذا الأساس لم يكن دليل حجّية الأمارة – وهو السيرة العقلائية– ناظراً إلى الدليل المحكوم وهو القطع الموضوعي، وعليه فلا تتمّ الحكومة؛ لما تقدّم آنفاً من أن شرط الحكومة هو نظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم.

(٧٤)

الوجه الثاني: اليقين بالحدوث ليس ركناً

- اعتراض السيد الخوئي
- مناقشة السيد الشهيد للمحقّق الخوئي
- مناقشة السيد الشهيد للوجه الثاني
- الصحيح الاستدلال على أخذ اليقين بنحو الطريقية برواية ابـن سنان
- الاختلاف في أركان الاستصحاب وشروطه
- ما يعتبر في الاستصحاب

الوجهُ الثاني: ما ذكرَهُ صاحبُ الكفاية قُدِّسَ سِرُّهُ وحاصلُه ـ على ما قيل في تفسيره ـ: أنّ اليقينَ بالحدوثِ ليس ركناً في دليل الاستصحابِ بل مفادُ الدليلِ جعلُ الملازمةِ بينَ الحدوثِ والبقاء.

وقد اعترضَ السيدُ الأستاذُ على ذلك بأنّ مفادَهُ لو كان الملازمةَ بين الحدوثِ والبقاءِ في مرحلةِ الواقع لَزِمَ كونُه دليلاً واقعياً على البقاء، وهو خلفُ كونِه أصلاً عملياً، ولو كان مفادُه الملازمة بين الحدوثِ والبقاءِ في مرحلةِ التنجّزِ؛ فكلّما تنجَّزَ الحدوثُ تنجَّزَ البقاءُ، لَزِمَ بقاءُ بعضِ أطرافِ العلمِ الإجماليِّ منجّزةً حتّى بعد انحلالِه بعلمٍ تفصيليّ، لأنها كانت منجّزةً حدوثاً والمفروضُ أنّ دليلَ الاستصحابِ يَجعلُ الملازمةَ بينَ الحدوثِ والبقاءِ في التنجّز.

وهذا الاعتراضُ غريبٌ لأنّ المرادَ بالملازمةِ الملازمةُ بينَ الحدوثِ الواقعيِّ والبقاءِ الظاهريّ، ومردُّ ذلك في الحقيقةِ إلى التعبُّدِ بالبقاءِ منوطاً بالحدوث، فلا يلزمُ شيءٌ مما ذُكر.

والصحيحُ ان يقال: إنّ مردَّ هذا الوجهِ إلى انكارِ الأساسِ الذي نَجَمَتْ عنه المشكلةُ وهو ركنيّةُ اليقين المعتمدَةُ على ظهورِ أخذِه إثباتاً في الموضوعية، فلابدّ له مِن مناقشةِ هذا الظهور، وذلك بما وردَ في الكفاية مِن دعوى أنّ اليقينَ باعتبارِ كاشفيَّتِه عن متعلّقِه يصلُحُ أن يؤخَذَ بما هو معرِّفٌ ومرآةٌ له، فيكونُ أخذُه في لسانِ دليلِ الاستصحابِ على هذا الأساس، ومرجعُه إلى أخذِ الحالةِ السابقة.

وهذه الدعوى لابدّ أن تتضمّنَ ادّعاءَ الظهور في المعرِّفية لأنّ مجرّدَ إبداءِ احتمالِ ذلك بنحوٍ مساوٍ للموضوعية يوجبُ الإجمالَ وعدمَ إمكانِ تطبيقِ دليل الاستصحاب في موارد عدمِ وجودِ اليقين.

ويردُ عليها إنّ المقصودَ بما ادُّعِيَ إن كان إبرازَ جانبِ المرآتيةِ الحقيقيةِ لليقينِ بالنسبةِ إلى متيّقنِه فمِن الواضحِ انها إنما تثبتُ لواقع اليقين في أفقِ نفسِ المتيقّنِ الذي يرى من خلال يقينه متيقّنِه دائماً، وليست هذه المرآتيةُ ثابتةً لمفهوم اليقين، فمفهومُ اليقينِ كأيِّ مفهومٍ آخرَ إنما يُلحظُ مرآةً إلى أفرادِه لا إلى متيقّنِه، لأنّ الكاشفيةَ الحقيقيةَ التي هي روحُ هذه المرآتيةِ من شؤونِ واقعِ اليقين لا مفهومِه. وإن كانَ المقصودُ أخذَ اليقينِ معرِّفاً وكنايةً عن المتيقّن فهو أمرٌ معقولٌ ومقبولٌ عرفاً ولكنه بحاجةٍ إلى قرينةٍ ولا قرينةَ في المقامِ على ذلك لا خاصّةً ولا عامة.

أمّا الأولى فانتفاؤها واضح.

وأمّا الثانيةُ فلأنّ القرينةَ العامّةَ هي مناسباتُ الحكمِ والموضوعِ العرفيةُ، وهي لا تأبَى في المقام عن دَخْلِ اليقين في حرمةِ النقض. وكان الأَولى بصاحبِ الكفايةِ أن يستندَ في الاستغناءِ عن ركنيةِ اليقين إلى ما لم يُؤخذْ في لسانِه اليقينُ بالحدوثِ من رواياتِ الباب.

الشرح

هذا الوجه ذكره المحقّق الخراساني وحاصله: أن اليقين بالحدوث ليس ركناً؛ لأنّ مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الملازمة بين حدوث شيء وبقائه، من دون النظر إلى تيقّن حدوث الشيء، كجعل الملازمة بين وجوب الحجّ والاستطاعة، فالحدوث بما هو حدوث يكون موضوعاً للحكم بالبقاء تعبّداً، وأما اليقين بالحدوث فقد لوحظ بما هو أحد الطرق لإحراز ثبوت الموضوع، ودليل الاستصحاب تكفّل جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء تعبّداً، وعليه فلو قامت الأمارة الحجّة على حدوث نجاسة الماء المتغيّر مثلاً ثم شكّ في بقائها عند زوال التغير، ثبت بقاء النجاسة بالملازمة المستفادة من دليل الاستصحاب.

وبعبارة أخرى: إن اليقين الوارد في أدلّة الاستصحاب أخذ كنايةً عن لزوم البناء والعمل بالتزام حكم مماثل لحكم المتيقّن حقيقة .

وهذا ما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره بقوله: «ووجه الذبّ بذلك: أنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الطريق حينئذٍ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة على ثبوت حجّة على بقائه تعبّداً، للملازمة بينه وبين ثبوته واقعاً»[1].

اعتراض السيد الخوئي على المحقق الخراساني

اعترض السيد الخوئي على المحقّق الخرساني بأنّ دليل الاستصحاب ليس مفاده جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء؛ لأنّه إن أراد بالملازمة بين الحدوث والبقاء الواقعيين، ترتّب عليه أن يكون الاستصحاب دليلاً واقعياً على البقاء، وهو خلف كونه أصلاً عملياً، لأنّ الأصل العملي لا ينظر إلى الواقع، وإنّما يثبت وظيفة عملية ظاهرية في حال الشكّ في الحكم الواقعي.

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٠٥.

وإن أُريد بجعل الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة التنجّز، أي كلّما ثبتت المنجزية حدوثاً تثبت بقاءً، يرد عليه لزوم بقاء العلم الإجمالي منجّزاً بعد انحلاله، كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين، فتتنجّز علينا النجاسة في كلا الطرفين. فلو علمنا تفصيلاً بنجاسة الإناء الأوّل ينحلّ العلم الإجمالي، لكن بناء على الملازمة بين الحدوث والبقاء تبقى النجاسة في الإناء الثاني على تنجّزها؛ لأنها منجّزة حدوثاً بالعلم الإجمالي، وهذا مما لايلتزم به أحد؛ إذ لم يلتزم أحدٌ ببقاء تنجّز أطراف العلم الإجمالي بعد انحلاله بالعلم التفصيلي.

وهذا الاعتراض أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «إن الملازمة المدّعاة بين الثبوت والبقاء في كلامه إن كان المراد منها الملازمة الواقعية بأن يكون مفاد أدلّة الاستصحاب هو الإخبار عن الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء فهو – مع كونه مخالفاً للواقع؛ لعدم الملازمة بين الحدوث والبقاء في جميع الأشياء لكونها مختلفة في البقاء غاية الاختلاف، فبعضها آنيّ البقاء وبعضها يبقى إلى ساعة وبعضها إلى يوم وهكذا – مستلزم لكون أدلّة الاستصحاب من الأمارات الدالّة على الملازمة الواقعية بين الحدوث والبقاء، وبعد إثبات هذه الملازمة تكون الأمارة الدالّة على الثبوت دالّةً على البقاء، إذ الدليل على الملزوم دليل على اللازم، والإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم وإن كان المخبر غير ملتفت إلى الملازمة، كما سيجيء في بحث الأصل المثبت إن شاء الله تعالى، فيكون التعبّد بالبقاء تعبّداً به للأمارة لا للأصل العملي المجعول في ظرف الشكّ، فينقلب الاستصحاب أمارة بعد كونه من الأصول العملية... وإن كان المراد من الملازمة هي الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء، فلازمه الملازمة الظاهرية بين حدوث التنجيز وبقائه، ولا يمكن الالتزام بها، إذ في موارد العلم الإجمالي بالحرمة مثلاً يكون التكليف منجّزاً، ثم لو قامت بيّنة على حرمة بعض الأطراف بالخصوص ينحلّ العلم الإجمالي، وبانحلاله يرتفع التنجّز، فإنه تابع

للمنجّز ومقدّر بقدره، فلا ملازمة بين حدوث التنجيز وبقائه، ولا يلتزم بها صاحب الكفاية أيضاً»[١].

وقد ذكر السيد الخوئي مثالاً آخر للنقض على صاحب الكفاية، وهو لزوم حجّية قاعدة اليقين، لأنّ ما تيقّن به قد تنجّز حدوثاً فيكون منجّزاً بقاءً[٢].

مناقشة السيد الشهيد للمحقق الخوئي

ذكر السيد الشهيد في مناقشته لاعتراض السيد الخوئي على المحقّق الخراساني بأنه اعتراض غريب، وذلك لأنّ الحصر ليس حصراً عقلياً مردّداً بين فرض الملازمة الواقعية وفرض الملازمة الظاهرية أي التنجّز، بل هناك فرض ثالث وهو الملازمة بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري، بمعنى أن الشيء إذا حدث واقعاً وشككنا في بقائه، فالشارع يتعبّدنا ببقائه ظاهراً، ولا يرد عليه ما ذكره السيد الخوئي من إشكال.

وبعد بطلان اعتراض السيد الخوئي، عاد الشهيد الصدر مجدّداً للجواب على ما ذكره المحقّق الخراساني من أن دليل الاستصحاب يجعل الملازمة بين الحدوث والبقاء وليس بصدد بيان ركنية اليقين، وهذا ما نتناوله في البحث الآتي.

مناقشة السيد الشهيد للمحقق الخراساني

قال الشهيد الصدر إن ما يستفاد من كلام المحقّق الخراساني من عدم أخذ اليقين بالحدوث ركناً في الاستصحاب، وأن المأخوذ في الاستصحاب هو نفس الحدوث، فهذا مما لا إشكال فيه في مقام الثبوت، إذ بالإمكان أن يكون الحدوث هو الركن من دون اليقين به، لكن الكلام في الدليل على هذا في مقام الإثبات.

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٩٧-٩٨.

(٢) دراسات في علم الأصول: ج٤، ص٩٥.

إن قيل: إن اليقين صالح أن يكون طريقاً ومعرّفاً.

ذكر المحقّق الخراساني أن اليقين المأخوذ في دليل الاستصحاب – باعتبار ما له من صفة الكاشفيته عن متعلّقه– يكون صالحاً في أخذه معرّفاً ومرآة إلى متعلّقه، وعليه فيكون اليقين في دليل الاستصحاب مأخوذاً بنحو الطريقية والكاشفية عن حدوث الحالة السابقة، وليس مأخوذاً بنحو الموضوعية.

قلت: مجرّد الصلاحية للطريقية لا تكون دليلاً.

يقول السيد الشهيد إن مجرّد صلاحية اليقين للطريقية والمرآتية لايثبت أن اليقين في دليل الاستصحاب قد أخذ بنحو الطريقية، وأنّ المحقّق الخراساني – إذ يدّعي أخذ الاستصحاب بنحو الطريقية والمرآتية– لابدّ له من إثبات ذلك بدعوى ظهور قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) في أخذ اليقين بنحو الطريقية والمعرفية، لأنّ مجرّد احتمال أخذه بنحو الطريقية يكون مساوقاً لاحتمال أخذه بنحو الموضوعية، فيكون الدليل مجملاً، وإذا كان مجملاً يؤخذ بالقدر المتيقّن، والقدر المتيقّن أخذه – أي اليقين– بنحو الموضوعية؛ لأنّ كلّ عنوان أخذ في الدليل يكون ظاهراً في الموضوعية ما لم تأتِ قرينة على الخلاف.

وإذا كان ظاهراً في الموضوعية، لا يمكن جريان الاستصحاب في موارد قيام الأمارة على الحدوث.

إن قلت: اليقين في دليل الاستصحاب أخذ بما هو مرآةٌ للمتيقّن

قلت: إن القول بأن المقصود من أخذ اليقين في دليل الاستصحاب بما هو مرآة إلى المتيقّن، فيه احتمالان:

الاحتمال الأوّل: أن يكون المراد من المرآتية هي المرآتية الواقعية، وهي التي يكون كلّ توجه الإنسان فيها إلى المتيقّن.

وجوابه: إن أخذ اليقين مرآةً إلى المتيقّن صحيح ولا إشكال فيه، لكن هذا اليقين في خصوص اليقين القائم في القلب والنفس، وهو الذي يكون مرآة

وطريقاً إلى المتيقّن، أما اليقين المأخوذ في دليـل الاسـتـصحاب في قولـه ﷺ: (لا تنقض اليقين..) فهو مفهوم اليقين وليس اليقين القائم بالقلب والـنفس، ومـن الواضح أن مفهوم اليقين ليس مرآة حقيقـة إلى المتـيقّن إنّـما مـرآة إلى أفـراده في الذهن.

توضيح ذلك: إن اليقين تـارةً يطلـق ويـراد منـه اليقـين بالحمـل الـشائع أي مصداق اليقين، وأخرى يطلق ويـراد منـه اليقـين بالحمـل الأولي، وهـو مفهـوم اليقين في الذهن، فإذا نظرنا إلى مصداق اليقين نجد أن من كان متيقّناً بمعلـوم مـا بالحمل الشائع، يكون يقينه هذا كاشفاً عن المتيقّن وهـو معلومـه بالخـارج، لكـن هذه الخصوصية وهي كونه مـرآة إلى متيقّنـه ومعلومـه بالخـارج ليـست مرتبطـة بمفهوم اليقين المأخوذ في دليل الاستصحاب، بل مرتبطة بمصداق اليقين.

وإذا نظرنا إلى اليقين بالحمل الأولي أي مفهوم اليقين، فهـو لـيس مـرآة إلى المتيقّن، بل مرآة إلى أفراده؛ لأنّ كلّ مفهوم مرآة إلى أفـراده، لا إلى متعلّقـه وهـو المتيقّن.

وبهذا يتبيّن أن ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أخذ اليقين بـما هـو طريـق ومعرّف، هو خلط بين المفهوم والمصداق[1].

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من المرآتية: أن اليقين أخذ كناية عن المتيقّن، بمعنى أن العرف قد استعمل كلمة اليقين وأراد منها المتيقّن.

وجوابه: إن استعمال كلمة اليقين وإرادة المتيقّن، أمر معقول ومقبول عرفاً، إلّا أنه بحاجة إلى قرينـة خاصّـة أو عامّـة، وكلاهمـا مفقـود، أمـا عـدم القرينـة الخاصّة فواضح؛ لأنّ كلمة اليقين في دليـل الاسـتـصحاب وهـو قولـه ﷺ: (لا تنقض اليقين..) ليست مقترنة بما يدلّ على أن المراد بها هو المتيقّن.

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٢١.

وأمّا عدم القرينة العامّة فلأنّ القرينة العامّة هي مناسبات الحكم والموضوع التي يستظهرها العرف، ومن الواضح أن مناسبات الحكم والموضوع لا ترفض أن يؤخذ اليقين بنحو الموضوعية في حرمة النقض.

الصحيح الاستدلال على أخذ اليقين بنحو الطريقية برواية ابن سنان

ذكر السيد الشهيد في آخر مناقشته للآخوند أن ما ذهب إليه من أخذ اليقين في دليل الاستصحاب بنحو الطريقية والمرآتية صحيح، لكن لا بالتقريب الذي ذكره من مرآتية اليقين إلى المتيقّن، بل برواية عبد الله بن سنان التي تقدّمت في تمامية دلالتها على الاستصحاب، حيث لم يؤخذ فيها إلَّا نفس الحالة السابقة، لا اليقين بها، إذ لم يعلّل الإمام عليه السلام الحكم بوجوب غسل الثوب باليقين السابق، بل علّله بنفس الحالة السابقة، حيث قال: (**إنك أعرته إياه وهو طاهر**)، وهذا ما ذكره السيد الشهيد بقوله: «الصحيح في إثبات ذلك ما أشرنا إليه من ظهور بعض أدلّة الاستصحاب كصحيحة ابن سنان»[1].

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**ويرد عليها أن المقصود بما ادّعي إن كان إبراز جانب المرآتية**».

تقدّم أن للقطع الوجداني أربع خصوصيات، وهي:

الخصوصية الأولى: الحالة النفسانية النورانية التي تحصل لدى النفس وهي الاستقرار والثبات قبال التذبذب.

الخصوصية الثانية: الكاشفية عن الواقع.

الخصوصية الثالثة: الجري العملي.

الخصوصية الرابعة: المنجّزية والمعذّرية.

والمراد من جانب المرآتية لليقين في المقام هي الخصوصية الثانية من هذه

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٢١.

الخصوصيات.

• قوله قدس سره: «**ولا قرينة في المقام لاخاصّة ولا...**». لا يخفى أن عدم وجود قرينة خاصّة على أخذ اليقين بنحو الطريقية إنما يكون على مبنى صاحب الكفاية، أما على مبنى السيد الشهيد فتوجد قرينة خاصّة وهي رواية عبد الله بن سنان كما تقدّم بيانه.

الاختلاف في أركان الاستصحاب وشروطه

عند مراجعة كلمات الأصوليين نجد أنهم يعبّرون بتعبيرات مختلفة فيما يعتبر في الاستصحاب، فالبعض يعبّر باصطلاح (الركن)، وبعض آخر يعبّر بعنوان (الشرط) بدلاً من الركن، كالشيخ الأنصاري حيث قال: «ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطاً، كبقاء الموضوع، وعدم المعارض، ووجوب الفحص»[(١)]، وبعض آخر يستخدم اصطلاح (المقوّمات) كالشيخ المظفر حيث قال: «مقوّمات الاستصحاب...إن هذه القاعدة تتقوّم بعدّة أمور إذا لم تتوفّر فيها فإما ألّا تسمّى استصحاباً، أو لا تكون مشمولةً لأدلّته الآتية، ويمكن أن ترتقي هذه المقوّمات إلى سبعة أمور حسبما تُقتنص من كلمات الباحثين»[(٢)].

وأكثر الأعلام ذهب إلى أن أركان الاستصحاب ثلاثة وهي: (اليقين بالحدوث، والشكّ في البقاء، ووحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة)، وذكر الشهيد الصدر ركناً رابعاً وهو الأثر العملي، كما سيأتي، وبعض آخر حصر الأركان باثنين هما: اليقين السابق، والشكّ اللاحق المتعلّق بمتعلّق اليقين، وأرجع باقي الشروط إلى هذين الركنين[(٣)].

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٨٩.

(٢) أصول الفقه (المظفر): ج ٣-٤، ص٢٧٩ – ٢٨٠.

(٣) أنوار الأصول: ج٣، ص٢٧٥ – ٢٧٦.

وأشار بعضٌ بالشروط إلى **مثل عدم** وجود دليل آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت أوّلاً، كصاحب الوافية، حيث قال: «إن للعمل بالاستصحاب شروطاً:

الأول: أن لا يكون هناك دليل شرعي آخر، يوجب انتفاء الحكم الثابت أوّلاً في الوقت الثاني، وإلا فيتعيّن العمل بذلك الدليل إجماعاً.

الثاني: أن لا يحدث في الوقت الثاني أمر يوجب انتفاء الحكم الأوّل، فالعامل بالاستصحاب ينبغي له غاية الملاحظة في هذا الشرط. مثلاً: في مسألة من دخل في الصلاة بالتيممّ ثم وجد الماء في أثناء الصلاة، ينبغي للقائل بالبناء على تيمّمه وإتمام الصلاة للاستصحاب، ملاحظة النصّ الدالّ على أن التمكّن من استعمال الماء ناقض للتيمّم، هل هو مطلق أو عامّ؟ بحيث يشمل هذه الصورة أو لا؟ فلا يجوز العمل بالاستصحاب، لأنه حينئذ يرجع إلى فقد الشرط الأول حقيقةً، وإلا فيصحّ التمسّك به.

الثالث: أن لا يكون هناك استصحاب آخر معارض له، يوجب نفي الحكم الأول في الثاني. مثلاً: في مسألة الجلد المطروح، قد استدلّ جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح، فإن في وقت حياة ذلك الحيوان يصدق عليه أنه غير مذبوح، ولم يعلم زوال عدم المذبوحية، لاحتمال الموت حتف أنفه، فيكون نجساً لأن الطهارة حينئذ لا تكون إلا مع الذبح، فإن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال حياته، إذ لم يعلم زوالها، لاحتمال الذبح، وباستصحاب عدم الموت حتف أنفه أو نحوه الثابت أوّلاً، كعدم المذبوحية»[1].

ما يعتبر في الاستصحاب

فيما يلي نذكر ما اعتبر في الاستصحاب عند الأعلام سواء عبَّر عنه بالركن

---

(١) الوافية: ص٢٠٨ – ٢١١.

أم بالشرط أم بالمقوِّم:

١. اليقين بالحدوث.

٢. الشكّ في البقاء.

٣. وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة.

٤. الأثر العملي.

عبّر السيد الشهيد عن هذه الأربعة الأولى بالأركان كما يتّضح من البحث.

٥. فعليـة الـشكّ واليقـين، واعتبـار هـذا الـشرط لـيس مـن أجـل أنّ الاستصحاب لا يتحقّق معناه إلا بفرضه، بـل لأنّ فعليّـة الـشكّ واليقـين هـي مقتضى ظهور لفظ الشكّ واليقين في أخبـار الاسـتصحاب، الظـاهر في كـونهما فعليين، كسائر الألفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها.

ممّن ذهب إلى هذا الشرط **المحقّق الخراساني** حيث قال: «يعتبر في الاسـتصحاب فعلية الشكّ واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة؛ لعدم الشكّ فعلاً، ولو فـرض أنه يشكّ لو التفـت؛ ضرورة أن الاسـتصحاب وظيفـة الـشاكّ، ولا شـكّ مـع الغفلة أصلاً»[1].

وفرَّع صاحب الكفاية على اعتبار اليقين والشكّ الفعلي في جريان الاستصحاب فرعين:

الأول: أنه لو كان أحد محدثاً فغفل وصلّى ثم شكّ في أنه تطهّر قبـل الـصلاة أم لا، فيجري استصحاب الحدث بالنسبة إلى الأعمال الآتيـة، وأمـا بالنـسبة إلى الصلاة التي أتى بها فلا يجري استصحاب الحدث، لأنه كان غافلاً قبل الـصلاة ولم يكن له الشكّ الفعلي حتى تكون صلاته واقعة مـع الحـدث الاسـتصحابي. وبعد الـصلاة وإن كـان الـشكّ موجـوداً، إلا أن قاعـدة الفـراغ حاكمـة عـلى

(١) كفاية الأصول: ص ٤٠٤.

الاستصحاب أو مخصّصة له، على ما يأتي في أواخر التنبيهات إن شاء الله تعالى، فيحكم بعدم وجوب الإعادة عليه.

الثاني: أنه لو التفت قبل الصلاة ثم غفل وصلّى فتكون صلاته باطلة، لتحقّق الشكّ الفعلي قبل الصلاة، فقد وقعت مع الحدث الاستصحابي[١].

والسيد الخوئي وإن قبل فعلية الشكّ واليقين- حيث قال: «لا ينبغي الإشكال في أن مقتضى أدلّة الاستصحاب هو اعتبار اليقين والشكّ الفعلي، فإنّ الأدلّة المتكفّلة لبيان الأحكام الواقعية أو الظاهرية واردة بنحو القضية الحقيقية التي يحكم فيها على تقدير وجود الموضوع، لو دلّ دليل على أن الخمر حرام مفاده أن الحرمة ثابتة للخمر الفعلي، ولا يدل على حرمة شيء لا يكون خمراً بالفعل وإن كان إذا غلا يكون خمراً. وكذا لو دلّ دليل على وجوب تقليد العالم مثلاً، فمعناه وجوب تقليد العالم بالفعل، لا تقليد من يكون له استعداد العلم، بحيث لو تعلَّم يصير عالماً، كما هو واضح، فلابدّ في جريان الاستصحاب من اليقين والشكّ الفعلي، إذ لو أجري الاستصحاب مع الشكّ التقديري لكان جارياً مع عدم الشكّ، وهو خلف، لكون موضوعه اليقين والشك»[٢]- لكنه ناقش في كلا الفرعين[٣].

وقال المحقّق النائيني: «يعتبر في الاستصحاب أمور ثلاثة ... ثالثها: فعلية الشكّ واليقين، ولا يكفي الشكّ واليقين التقديري، فإنّه مضافاً إلى ظهور لفظ الشكّ واليقين بل مطلق الألفاظ في فعلية الوصف العنواني وقيام مبدأ الاشتقاق الحقيقي أو الجعلي بالذات فعلاً وتلبّسها به حال الإطلاق ... أن

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٠٤.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص٩١.

(٣) انظر مصباح الأصول: ج٣، ص٩٢.

الحكم المجعول في الاستصحاب بل في مطلق الأصول لا يكاد يتحقّق إلا مع فعلية الشكّ الذي أُخذ موضوعاً فيها، بداهة أن الجري العملي على أحد طرفي الشكّ أو البناء على بقاء الحالة السابقة وترتّب آثار ثبوت المتيقّن لا يمكن إلا مع فعلية الشكّ، بل قد تقدّم منّا في مبحث الظنّ أن نتيجة الحكم الظاهري لا يكاد أن تتحقّق إلا بعد العلم بالحكم والموضوع، من غير فرق في ذلك بين الطرق والأمارات وبين الأصول العملية»[1].

وقال السيد الخميني: «يعتبر في الاستصحاب فعلية الشكّ واليقين بناء على أخذهما موضوعاً وركناً فيه كما سيأتي التعرّض لذلك، وليس المراد من فعليّتهما تحقّقهما في خزانة النفس ولو كان الإنسان ذاهلاً عنهما، بل بمعنى الالتفات إلى يقينه السابق وشكّه اللاحق؛ لأن الاستصحاب كالأمارات إنما اعتبر لأجل تنجيز الواقع وإقامة الحجّة عليه والتحفّظ على الواقع في زمن الشكّ، أي يكون حجّةً من المولى على العبد في بعض الاستصحاب، ومن العبد على المولى في بعضها، والحجّة لا تصير حجّة إلا مع العلم والالتفات. فقوله: لا ينقض اليقين بالشكّ، أو صدق العادل، وإن كان لهما وجود واقعيّ علم المكلّف أولا، لكنهما لا يصيران حجّة على الواقعيات بوجودهما الواقعي»[2].

٦. اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين؛ قال السيد محمد تقي الحكيم: «بمعنى أن لا يتخلل بينهما فاصل من يقينٍ آخر، كما هو مفاد تسلّط النقض بالشكّ على اليقين»[3].

٧. اجتماع اليقين والشكّ في زمان واحد؛ قال الشيخ محمد رضا المظفّر:

---

(١) فوائد الأصول: ج٤، ص٣١٨.

(٢) الرسائل: ج٢، ص١٢١.

(٣) الأصول العامة للفقه المقارن: ص٤٤٠.

«بمعنى أن يتّفق في آنٍ واحد حصول اليقين والشكّ، لا بمعنى أن مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشكّ، كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب . وقد يكونان متقارنين حدوثاً، كما لو علم يوم الجمعة - مثلاً - بطهارة ثوبه يوم الخميس، وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشكّ في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة . وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخّراً عن حدوث الشكّ، كما لو حدث الشكّ يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمرّ الشكّ إلى يوم السبت، ثمّ حدث له يقين يوم السبت في أن الثوب كان طاهراً يوم الخميس . فإنّ كلّ هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب» . ثمّ رأى أنّ الوجه في اعتبار هذا الركن هو: «لأن ذلك هو المقوّم لحقيقة الاستصحاب الذي هو " إبقاء ما كان " إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشكّ اللاحق زماناً فإنه لا يفرض ذلك إلا فيما إذا تبدّل اليقين بالشكّ وسرى الشكّ إليه، فلا يكون العمل باليقين إبقاء لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المباينة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب»[(١)] .

٨. سبق زمان المتيقّن على زمان المشكوك: ولو انعكس - أي: سبق زمان المشكوك زمان المتيقّن- رجع الأمر إلى الاستصحاب القهقري الذي لا دليل عليه إلا في الأمور اللغوية[(٢)] .

٩. تعدّد زمان المتيقّن والمشكوك، قال الشيخ المظفر: «يُشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدّم، لا أنه مع فرض وحدة زمان اليقين والشكّ يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقّن والمشكوك مع كون المتيقّن نفس المشكوك... وذلك لأن معناه اجتماع اليقين والشكّ بشيء واحد، وهو محال . والحقيقة أن

---

(١) أصول الفقه (المظفر): ج٤، ص٢٨٠.

(٢) المصدر السابق: ص٢٨١ .

وحدة زمان صفتي اليقين والشكّ بشيء واحد يستلزم تعدّد زمان متعلّقهما، وبالعكس، أي أن وحدة زمان متعلّقهما يستلزم تعدّد زمان الصفتين . وعليه، فلا يفرض الاستصحاب إلا في مورد اتحاد زمان اليقين والشكّ مع تعدّد زمان متعلّقهما . وأما في فرض العكس بأن يتعدّد زمانهما مع اتحاد زمان متعلّقهما بأن يكون في الزمان اللاحق شاكّاً في نفس ما تيقّنه سابقاً بوصف وجوده السابق، فإن هذا هو مورد ما يسمّى بـ " قاعدة اليقين " والعمل باليقين لا يكون إبقاءً لما كان»[1] .

فمثلاً: إذا تيقّن بحياة شخص يوم الجمعة ثم شكّ يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشكّ إلى يوم الجمعة - أي أنه تبدّل يقينه السابق إلى الشكّ - فإن العمل على اليقين لا يكون إبقاءً لما كان، لأنه حينئذ لم يحرز ما كان تيقّن به أنه كان، وعلى هذا الأساس عبّروا عن مورد قاعدة اليقين بـ: الشكّ الساري. وهذا هو الفرق الأساسي بين قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين.

---

(١) المصدر نفسه: ص٢٨٠.

(٧٥)

الوجه الثالث

المراد باليقين في دليل الاستصحاب مطلق الحجة

- الفرق بين الوجهين الثالث والثاني
- الفرق بين الوجهين الثالث والأوّل
- مناقشة الشهيد الصدر للوجه الثالث
- تحقيق السيد الشهيد
- وجوه أخرى للجواب عن الإشكال

الوجهُ الثالثُ: أنّ اليقينَ وإن كان ركناً للاستصحاب بمقتضى ظهور أخذه في الموضوعية، إلاّ أنّه مأخوذٌ بما هو حجّةٌ، فيتحقّقُ الركنُ بالأمارةِ المعتبرةِ أيضاً باعتبارِها حجّةً.

ويختلفُ هذا الوجهُ عن سابقهِ بالاعتراف بركنيةِ اليقين، وعن الأوّلِ بأنّ دليلَ حجّيةِ الأمارةِ على هذا يكونُ وارداً على دليل الاستصحاب؛ لأنّه يحقّقُ فرداً من الحجّةِ حقيقةً، وأما على الوجهِ الأوّلِ فدليلُ الاستصحابِ حاكمٌ لا وارد.

ويردُ على هذا الوجهِ: أنّ ظاهرَ أخذِ شيءٍ كونُه بعنوانِه دخيلاً، فحملُه على دخلِ عنوانٍ جامعٍ بينَه وبينَ غيرِه يحتاجُ إلى قرينة.

الشرح

الإشكال المتقدّم على جريان الاستصحاب هو كيف يجري الاستصحاب فيما لو ثبت الحدوث بالأمارة مع أخذ اليقين بالحدوث ركناً في الاستصحاب؟

والوجه الثالث في الجواب على هذا الإشكال هو أن كلمة اليقين التي ذكرت في دليل الاستصحاب في قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشكّ) يراد بها مطلق الحجّة والمنجّز على ثبوت الحالة السابقة، وليس المراد بها خصوص اليقين، نعم ذكر اليقين في دليل الاستصحاب بما هو مثال للحجّة وكونه أحد مصاديقها، وعلى هذا الأساس إذا قامت الأمارة الحجّة على طهارة الثوب مثلاً ثم شكّ في ارتفاعها، فيمكن جريان استصحاب الطهارة.

وهذا الوجه ذكره جملة من الأعلام، فقد ذكره المحقّق النائيني في أجود التقريرات، حيث قال: «لا فرق في جريان الاستصحاب بين أن يكون الحكم الثابت قبل الشكّ ثابتاً بالعلم الوجداني أو بالأمارة المعتبرة والطرق الغير العلمية؛ وذلك لما ذكرنا في محلّه من أن المجعول في باب الطرق والأمارات ليس إلّا صفة المحرزية والوسطية في الإثبات، فكما يكون العلم الوجداني محرزاً للواقع وجداناً، فكذلك يكون الطرق والأمارات أيضاً بالحكم الشرعي.

وبعبارة أخرى: معنى جعل حجّية الطرق ليس إلّا إفاضة العلم تشريعاً وجعل ما ليس بمحرز محرزاً، وقد ذكرنا هناك أنه بذلك يقوم الأمارات مقام القطع الطريقي والمأخوذ في الموضوع على وجه الطريقية لأنّ آثار الواقع إنما تترتّب عند قيام الأمارة لكون الواقع محرزاً بالأمارة، فآثار نفس الإحراز أحقّ أن تترتّب لكون الأمارة إحرازاً، وحيث إن اليقين في أخبار الاستصحاب أخذ موضوعاً لحرمة النقض بما أنّه طريق إلى الواقع ومقتضٍ للجري العملي لا محالة

يقوم مقامه الطرق والأمارات في ذلك»[١].

فأصحاب هذا الوجه يذهبون إلى أن اليقين الذي أخذ موضوعاً للتعبّد بالبقاء في دليل الاستصحاب هو الحجّة والمنجّز، وحيث إنّ الأمارة حجّة، فحينئذٍ يتحقّق موضوع الاستصحاب وجداناً وحقيقة.

الفرق بين الوجه الثالث والوجه الثاني

الفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني الذي ذكره الآخوند الخراساني: هوأن الوجه الثاني ذهب إلى إنكار ركنية اليقين في الاستصحاب، وقال أن ما يثبت بدليل الاستصحاب وهو قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، فلم يعتبر اليقين ركناً في الاستصحاب. أمّا هذا الوجه فيعترف بركنية اليقين، لكنه يفسّر اليقين بمطلق الحجّة والمنجّز.

الفرق بين الوجه الثالث والوجه الأوّل

يتّضح الفرق بين هذا الوجه والوجه الأوّل بعد الوقوف على الفرق بين الحكومة والورود.

الحكومة: هي أن يكون أحد الدليلين قد أعدّ من قبل المتكلّم للنظر إلى الدليل الآخر، ويكون النظر بقرينة من قبل المتكلّم لأجل تفسير الكلام الآخر، وهذا النظر يكون بنحوين:

النحو الأوّل: أن يكون بلسان التصرّف في موضوع القضية التي تكفّلها الكلام الآخر، من قبيل أن يقول المولى: (الربا حرام)، ثم يقول: (لا ربا بين الوالد وولده) فإنّ الكلام الثاني ناظر إلى مدلول الكلام الأوّل بلسان التصرّف في موضوع الحرمة؛ إذ ينفي انطباقه على الربا بين الوالد وولده، وليس المقصود نفيه حقيقة.

---

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص٣٨٧.

النحو الثاني: أن يكون النفي بلسان التصرّف في محمولها، من قبيل أن يقول المولى: (لا ضرر في الإسلام)، أي لا حكم يؤدّي إلى الضرر، فإن رفع الحكم الضرري ناظر إجمالاً إلى الأحكام الثابتة في الشريعة وينفي وجودها في حالة الضرر، فيكون قرينة على أن المراد بأدلّة سائر الأحكام تشريعها في غير حالة الضرر.

وكل دليل ثبت إعداده الشخصي للقرينية على مفاد الآخر بسوقه مساق التفسير صريحاً أو بظهوره في النظر إلى الموضوع أو المحمول يسمّى بالدليل الحاكم، ويسمّى الآخر بالدليل المحكوم، ويقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم بالقرينية.

والدليل الحاكم تارةً يكون مضيّقاً للدليل المحكوم، وأخرى يكون موّسعاً، كما في حالات التنزيل من قبيل: (الطواف بالبيت صلاة)، فإنه حاكم على أدلّة أحكام الصلاة من قبيل: (لا صلاة إلّا بطهور) لأنّه ناظر إلى تلك الأحكام وموسّع لموضوعها بالتنزيل، لتنزيله الطواف منزلة الصلاة .

أما الورود: فهو يطلق على حالات التنافي بين المجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين، ويعبّر عن الدليل الذي يكون المجعول فيه نافياً لموضوع المجعول في الدليل الآخر بالدليل الوارد، ويعبّر عن الدليل الآخر بالمورود .

ويتصوّر الورود في حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون الدليل الوارد نافياً لموضوع الحكم في الدليل المورود، من قبيل قول المولى: (توضّأ) ثم قوله للمكلّف الفاقد للماء: (تيمّم)، فإن التنافي هنا ليس بين الجعلين، وإنّما بين المجعولين، لعدم إمكان أن يكون كلا التكليفين فعلياً على المكلّف، لأنّه عند وجود الماء يجب الوضوء، ويكون دليل وجوب الوضوء نافياً لموضوع وجوب التيمّم، إذ إنّ موضوع وجود التيمّم هو فقدان الماء، وبوجود الماء ينتفي موضوع وجوب التيمّم.

الحالة الثانية: إذا كان الدليل الوارد موجداً لفرد من موضوع الحكم في الدليل الوارد، من قبيل: قول الشارع: (لاتجوز الفتوى إلّا بحجّة) ثم قوله بعد ذلك (الأمارة حجّة) وحينئذٍ يجوز الإفتاء لو قامت الأمارة، لأنّه إفتاء بحجّة، ويكون دليل حجّية الأمارة وارداً على دليل عدم جواز الإفتاء إلّا بحجّة، لأنّه يوجد فرداً من موضوعه حقيقةً.

ومما تقدّم يتّضح أن الفرق بين الدليل الوارد والدليل الحاكم ما يلي:

١. إن الدليل الوارد نافٍ لموضوع الحكم في الدليل المورود حقيقة، كما في مثال الوضوء والتيمّم، فإنه بوجود الماء ينتفي موضوع التيمّم حقيقة، وأما الدليل الحاكم فهو ينفي موضوع الدليل المحكوم تعبّداً وادّعاءً، فإن قول الشارع (لاربا بين الوالد وولده) ينفي حرمة الربا تعبّداً لا حقيقة، بمعنى أن الدليل الحاكم يستعمله الشارع للتنبيه إلى أنه ناظر إلى الدليل المحكوم ونفيه لموضوعه تعبّداً، لاحقيقة.

٢. يترتّب على الفرق المتقدّم بين الدليل الوارد والدليل الحاكم: أن تقدّم الدليل الوارد بالورود لا يتوقّف على أن يوجد فيه ما يشعر أو يدلّ على نظره إلى الدليل المورود؛ لأنّه ينفي موضوع الدليل المورود، ومع نفيه لموضوعه ينتفي حكمه حتماً، سواء كان ناظراً إليه أو لا، وأما الدليل الحاكم فهو لا ينفي موضوع الدليل المحكوم حقيقة، حتّى لو كان لسانه لسان نفي الموضوع، فمفاد الدليل الحاكم لبّاً وحقيقةً نفي الحكم، ولكن بلسان نفي الموضوع، وهذا اللسان يؤتى به لكي يثبت نظر الدليل الحاكم إلى مفاد الدليل المحكوم وتقدّمه عليه بالقرينية، وكلّما انتفى ظهوره في النظر انتفت قرينيتّه، وبالتالي زال السبب الموجب لتقديمه.

بعد أن تبيّن الفرق بين الحكومة والورود، نقول: إن الفرق بين هذا الوجه (الثالث) وبين الوجه الأوّل الذي ذهب إليه المحقّق النائيني هو أنه بناء على

الوجه الأوّل فإنّ دليل الأمارة يحقق فرداً تعبّدياً لليقين، فتتسع ركنية اليقين المعتبرة في الاستصحاب تعبّداً، فيكون دليل الأمارة حاكماً على دليل الاستصحاب.

أما على الوجه الثالث فإن دليل الأمارة يحقق فرداً حقيقياً للحجّة، فتتسع ركنية اليقين، فيكون دليل الأمارة وارداً على دليل الاستصحاب.

مناقشة الشهيد الصدر للوجه الثالث

حاصل مناقشة الشهيد الصدر لهذا الوجه هو أن ظاهر أخذ شيء في دليل كونه بعنوانه دخيلاً في الحكم، وعليه يكون حمل كلمة اليقين الواردة في دليل الاستصحاب على مطلق الحجّة الجامعة بين اليقين والأمارة مخالفاً لظاهر الدليل، ويحتاج إلى قرينة، وهي غير متوفّرة في المقام.

وبهذا يتّضح عدم تمامية الأجوبة الثلاثة المتقدّمة.

وجوه أخرى للجواب عن الإشكال

ذكر المحقّقون عدداً من الوجوه للتخلّص من الإشكال الوارد على القول بركنية اليقين بالحدوث فيما لو دلّت الأمارة على حدوثه ثم شككنا في بقائه، إذ لا يمكن جريان الاستصحاب لعدم اليقين بحدوثه، وقد تقدّمت أربعة وجوه لجواب الإشكال، الأوّل لمدرسة المحقّق النائيني، والثاني للمحقّق الخراساني، والثالث للمحقّق النائيني أيضاً، والرابع للسيد الشهيد، وفيما يلي نذكر بعض الوجوه الأخرى، وهي:

الوجه الخامس للمحقّق العراقي

حاصل هذا الوجه هو: أن مفاد أدلّة الطرق والأمارت يعني تتميم كشف الأمارات وجعلها مفيدة للعلم والإحراز، بمعنى توسعة دائرة الإحراز الشامل للإحراز الوجداني والتعبّدي، وحينئذٍ يكون المستصحب الثابت حدوثه

بالأمارة محرزاً باليقين التعبّدي، وعلى هذا فلا نحتاج إلى جعل اليقين في أخبار الاستصحاب كناية عن مطلق الاحراز كما صنعه المحقّق النائيني، كي يلزم تقدّم الأمارة عليه بمناط الورود لا الحكومة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «التنبيه الثاني: لا فرق في صحّة الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزاً باليقين الوجداني أو بغيره من الطرق والأمارات بل الأصول المحرزة أيضاً كالاستصحاب، أما على المختار في مفاد أدلّة حجّية الأمارات من كونه ناظراً إلى تتميم الكشف وإثبات الإحراز فظاهر، حيث إنها بتكفّلها لتتميم الكشف بعناية التنزيل توسّع دائرة اليقين المنقوض والناقض في الاستصحاب بما يعمّ الوجداني والتعبّدي، وبذلك يكون المستصحب عند قيام الأمارة أو الطريق عليه محرزاً باليقين التعبّدي، فمع الشكّ في بقائه في الزمان المتأخّر يجري فيه الاستصحاب لا محالة؛ لتمامية أركانه من الاحراز السابق والشكّ اللاحق، قلنا إن اليقين في (لا تنقض) ملحوظ على نحو العنوانية كما هو المختار أو على وجه المرآتية للمتيقّن»[1].

الوجه السادس: للسيد الخوئي

السيد الخوئي ذكر وجهاً آخر لحلّ الإشكال، حاصله: أن معنى حجّية الأمارات هو جعل الأمارة من أفراد العلم في عالم الاعتبار، فيكون لليقين فردان: اليقين الوجداني واليقين الجعلي الاعتباري، وحينئذٍ يجري الاستصحاب فيما لو قامت الأمارة على حكم ثم شككنا في بقائه، كما في حالة العلم الوجداني بذلك.

وإلى هذا الوجه أشار بقوله: «نعم يمكن الجواب بمسلك آخر، وهو أن معنى جعل حجّية الأمارات هو جعل الأمارات من أفراد العلم في عالم

---

(١) نهاية الأفكار: ق١، ج١، ص١٠٥.

الاعتبار، فيكون لليقين حينئذٍ فردان: اليقين الوجداني، واليقين الجعلي الاعتباري، فكما أن لليقين الوجداني أثرين: **الأوّل**: الآثار الواقعية للمتيقّن، والثاني: آثار نفس اليقين إذا كان له أثر، كما إذا كان موضوعاً لحكم من الأحكام، فكذا اليقين الجعلي يكون له هذان الأثران، فكما لو علمنا بحكم من الأحكام ثم شككنا في بقائه نرجع إلى الاستصحاب، كذلك إذا قامت الأمارة على حكم ثم شككنا في بقائه لا مانع من جريان الاستصحاب . واليقين المذكور في أدلّة الاستصحاب وإن كان موضوعاً للاستصحاب، إلّا أنه مأخوذ في الموضوع بما هو كاشف لا بما هو صفة خاصّة . وقد ذكرنا في مبحث القطع أن الأمارة تقوم مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ في الموضوع بما هو كاشف، وذكرنا أن كلّ مورد أخذ فيه القطع موضوعاً ظاهره أنه موضوع بما هو كاشف، لا بما هو صفة خاصّة، لمناسبة الحكم والموضوع بحكم العرف، فإنه إذا قيل: إن تيقّنت بنجاسة ثوبك بعد الصلاة تجب عليك الإعادة، فظاهره أن اليقين بما هو كاشف عن النجاسة قد أخذ في موضوع وجوب الإعادة، لا بما هو صفة خاصّة، فإذا كان اليقين مأخوذاً في موضوع الاستصحاب بما هو كاشف، فلا مانع من جريان الاستصحاب في كلّ مورد ثبت الحكم فيه بكاشف ثم شكّ في بقائه»[1] .

الوجه السابع: للسيد الخميني

ذكر السيد الخميني وجهاً آخر - بعد بنائه على اعتبار اليقين في موضوع الاستصحاب- حاصله: أنه بمناسبة الحكم والموضوع فإن العرف يحكم بأن ظاهر أخبار الاستصحاب هو كون الموضوع هو الحجّة على الواقع مقابل اللاحجّة، ومن الواضح أن الحجّة جامعة بين اليقين وغيره من الحجج

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٩٩.

العقلائية والشرعية، وعليه يكون الظنّ المعتبر يقيناً، ويجري الاستصحاب في مؤدّاه، كما هو الحال في جريانه في اليقين الوجداني.

وهذا الوجه ذكره في رسائله بقوله: «الظاهر من الأدلّة بمناسبة الحكم والموضوع هو أن الشكّ باعتبار عدم حجّيته ومحرزيته عن الواقع لا ينقض اليقين الذي هو حجّة ومحرز له؛ فإنه لا ينبغي أن يرفع اليد عن الحجّة بغير الحجّة، وبعبارة أخرى: إن العرف لأجل مناسبة الحكم والموضوع يلغي الخصوصية ويحكم بأن الموضوع في الاستصحاب هو الحجّة في مقابل اللاحجّة، فيلحق الظنّ المعتبر باليقين والظنّ الغير المعتبر بالشكّ»[1].

(١) الرسائل، السيد الخميني: ج١، ص١٢٤.

(٧٦)

تحقيق السيد الشهيد

الصور الأربع التي لا يرد فيها الإشكال

- الصورة الأولى: أن تكون الأمارة دالـة عـلى الحـدوث في مـورد الشبهة الموضوعية والشكّ في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية
- الصورة الثانية: أن تكون الأمارة دالّـة عـلى الحـدوث في مـورد الشبهة الحكمية والشكّ في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية
- الصورة الثالثـة: أن تكـون الأمـارة دالّـة عـلى الحـدوث بنحـو الشبهة الموضوعية والشكّ في البقاء بنحو الشبهة الحكمية
- الصورة الرابعة: أن تكـون الأمـارة دالّـة عـلى الحـدوث بنحـو الشبهة الحكمية والشكّ في البقاء بنحو الشبهة الحكمية
- الصورة التي يقع فيها الإشكال
- خلاصة الكلام في الركن الثاني

والتحقيقُ أن يقال: إنّ الأمارة تارةً تعالجُ شبهةً موضوعيةً كالأمارةِ الدالّةِ على نجاسةِ الثوب، وأخرى شبهةً حكميةً كالأمارةِ الدالّةِ على نجاسةِ الماءِ المتغيّر.

وعلى التقديرين تارةً ينشأُ الشكُّ في البقاء من شبهةٍ موضوعيةٍ كما إذا شكَّ في غسلِ الثوبِ أو زوالِ التغيُّر، وأخرى ينشأ من شبهةٍ حكمية كما إذا شكَّ في طهارةِ الثوبِ بالغسلِ بالماءِ المضافِ وارتفاعِ النجاسةِ عند زوالِ التغيُّرِ من قِبلِ نفسِه. فهناك إذن أربعُ صور:

الأولى: أن تعالِجَ الأمارةُ شبهةً موضوعيةً ويكونَ الشكُّ في البقاءِ شبهةً موضوعيةً أيضاً، كما إذا أخبرتِ الأمارةُ بتنجُّسِ الثوبِ وشكَّ في طُرُوِّ المطهِّر.

وفي مثلِ ذلك لا حاجةَ إلى استصحابِ النجاسةِ الواقعيةِ ليردَ الإشكالُ القائلُ بأنّه لا يقينَ بحدوثِها، بل يمكنُ إجراءُ الاستصحابِ بأحدِ وجهينِ آخرين:

الأوّلُ: أن نُجريَ الاستصحابَ الموضوعيَّ فنستصحبَ عدمَ غَسْلِ الثوبِ بالماء، ومِن الواضحِ أنّ نجاسةَ الثوبِ مترتّبةٌ شرعاً على موضوعٍ مركّبٍ من جزئين:

أحدهما: ملاقاتُه للنجس.

والآخر: عدمُ طروِّ الغَسلِ عليه.

والأوّلُ ثابتٌ بالأمارة، والثاني بالاستصحاب؛ لأنّ أركانَه فيه متوفّرةٌ بما فيها اليقينُ بالحدوث، فيترتّب على ذلك بقاءُ النجاسة شرعاً.

الثاني: أن الأمارة التي تدلُّ على حدوثِ النجاسة في الثوب تدلُّ أيضاً بالالتزام على بقائها ما لم يُغسل، لأننا نعلمُ بالملازمة بينَ الحدوثِ والبقاءِ ما

لم يغسلْ، فما يدلُّ على الأوّلِ بالمطابقةِ يدلُّ على الثاني بالالتزام. ومقتضَى دليلِ حجّيةِ الأمارةِ التعبّدُ بمقدارِ ما تدلُّ عليه بالمطابقةِ والالتزام، فإذا شكَّ في طروِّ الغسلِ كان ذلك شكّاً في انتهاءِ أمدِ البقاءِ التعبّديِّ الثابتِ بدليلِ الحجّية، فيستصحبُ لأنّه معلومٌ حدوثاً ومشكوكٌ بقاءً.

الثانيةُ: أن تعالِجَ الأمارةُ شبهةً حكميةً ويكونَ الشكُّ في البقاءِ شبهةً موضوعيةً، كما إذا دلّتِ الأمارةُ على نجاسةِ الماءِ المتغيّرِ وشُكَّ في بقاءِ التغيُّر. وهنا يجري نفسُ الوجهينِ السابقَينِ، حيثُ يمكنُ استصحابُ التغيُّر، ويمكنُ استصحابُ نفسِ النجاسةِ الظاهريةِ المغيّاةِ بارتفاعِ التغيُّرِ، للشكِّ في حصولِ غايتِها.

الثالثةُ: أن تعالِجَ الأمارةُ شبهةً موضوعيةً ويكونَ الشكُّ في البقاءِ شبهةً حكميةً، كما إذا دلّتِ الأمارةُ على نجاسةِ الثوبِ وشكَّ في بقائِها عندَ الغَسلِ بالماءِ المضاف.

وفي هذه الصورةِ يتعذّرُ إجراءُ الاستصحابِ الموضوعيّ، إذ لا شكَّ في وقوعِ الغسلِ بالماءِ المضافِ وعدمِ وقوعِ الغسلِ بالماءِ المطلق، ولكن يمكنُ إجراءُ الاستصحابِ على الوجهِ الثاني، لأنّ الأمارةَ المخبِرةَ عن نجاسةِ الثوبِ تُخبرُ التزاماً عن بقاءِ هذه النجاسةِ ما لم يحصلِ المطهِّرُ الواقعيّ، وعلى هذا الأساسِ يكونُ التعبّدُ الثابتُ على وفقِها بدليلِ الحجّية تعبّداً مغيى بالمطهّر الواقعي أيضاً، فالتردّدُ في حصولِ المطهّرِ الواقعيِّ ولو على نحوِ الشبهةِ الحكميةِ يسبِّبُ الشكَّ في بقاء التعبّدِ المستفادِ مِن دليلِ الحجّيةِ والذي هو متيقّن حدوثاً، فيجري فيه الاستصحاب.

الرابعةُ: أن تعالِجَ الأمارةُ شبهةً حكميةً ويكونَ الشكُّ في البقاءِ شبهةً حكميةً أيضاً، كما إذا دلّتْ على تنجُّسِ الثوبِ بملاقاةِ المتنجّسِ وشكَّ في حصولِ التطهيرِ بالغسلِ بالماءِ المضاف.

وعلاجُ هذه الصورةِ نفسُ علاجِ الصورةِ السابقة، فإنّ النجاسةَ المخبَرَ عنها بالأمارةِ هي على فرضِ حدوثِها نجاسةٌ مستمرّةُ مغيّاةٌ بطروِّ المطهِّرِ الشرعيّ، وعلى هذا فالتعبُّدُ على طبقِ الأمارةِ يتكفَّلُ إثباتَ هذا النحوِ من النجاسةِ ظاهراً، ولما كانت الغايةُ مردّدةً بينَ مطلقِ الغسلِ، والغسلِ بالمضافِ فيقعُ الشكُّ في حصولِها عندَ الغسلِ بالمضاف، وبالتالي يقعُ الشكُّ في بقاءِ التعبّد المغيَّى المستفادِ من دليلِ الحجّيةِ، فيُستَصحب.

ففي كلّ هذه الصور يمكنُ التفادي عن الإشكالِ بإجراءِ الاستصحابِ الموضوعيّ أو استصحابِ نفسِ المجعولِ في دليلِ الحجّية، وجامعُ هذه الصورِ ان يعلمَ بأنّ للحكمِ المدلولِ للأمارةِ على فرضِ ثبوتِه غايةً ورافعاً ويشكُّ في حصولِ الرافعِ على نحوِ الشبهةِ الموضوعيةِ أو الحكمية.

نعم قد لا يكونُ الشكُّ على هذا الوجهِ بل يكونُ الشكُّ في قابليةِ المستصحبِ للبقاء، كما إذا دلّتِ الأمارةُ على وجوبِ الجلوسِ في المسجد إلى الزوال وشكّ في بقاء هذا الوجوب بعد الزوال، فإنّ الأمارةَ هنا لا يحتملُ أنها تدلُّ مطابقةً أو التزاماً على أكثر مِن الوجوب إلى الزوال، وهذا يعني أنّ التعبُّدَ على وفقِها المستفادَ مِن دليل الحجّيةِ لا يحتملُ فيه الاستمرارُ أكثرَ مِن ذلك، وفي مثلِ هذا يتركّزُ الإشكالُ لأنّ الحكمَ الواقعيَّ بالوجوب غيرُ متيقَّنِ الحدوثِ والحكمُ الظاهريُّ المستفادُ مِن دليلِ الحجّيةِ غيرُ محتمَلِ البقاء، ويتوقّفُ دفعُ الإشكالِ حينئذٍ على إنكارِ ركنيّةِ اليقينِ بلحاظِ مثلِ روايةِ عبدِ اللهِ بنِ سنانِ المتقدّمة.

الشرح

مراد السيد الشهيد من هذا التحقيق هو الإشارة إلى مطلب جديد وهو أن الأجوبة المتقدّمة وإن كانت غير تامّة، لكن الإشكال الوارد على استصحاب الحالة السابقة الثابتة بالأمارة لايرد على جميع الحالات الثابتة بالأمارة، بل في أغلب الموارد يمكن فيها استصحاب الحالة السابقة الثابتة بالأمارة، من خلال تعويض استصحاب الحالة السابقة الثابتة بالأمارة بغيره من البدائل.

نعم يتوجّه الإشكال في حالة واحدة نذكرها في نهاية البحث.

توضيح ذلك: إن الحالة السابقة التي تثبت بالأمارة فيها أربع صور، حاصلها أن الأمارة من جهة الحدوث تارةً تعالج لنا شبهة موضوعية وأخرى تعالج شبهة حكمية، وكذلك الشكّ في البقاء تارةً يكون بنحو الشبهة الموضوعية وأخرى بنحو الحكمية:

مثال الأولى: لو قامت الأمارة (خبر الثقة) على نجاسة الثوب المعيَّن حدوثاً، فهذه شبهة موضوعية؛ لأنّ الثوب المعيّن موضوع خارجي جزئي.

ومثال الثانية – الشبهة الحكمية–: كما لو أخبر زرارة بأن الماء المتغيّر نجس، فهذا حكم شرعي كلّي، ومتى ما كان كذلك تكون الشبهة حكمية.

هذا كلّه في الشبهة الموضوعية والحكمية من جهة الحدوث.

أما الشكّ في مرحلة البقاء فهو تارةً بنحو الشبهة الموضوعية وأخرى بنحو الشبهة الحكمية.

مثال الأولى – الموضوعية–: كما لو شكّ في أن الثوب المتنجّس هل غسل بالماء الطاهر أم لا، فالشكّ في بقاء النجاسة من جهة الشكّ في تطهيره بالماء، فهذه شبهة موضوعية من جهة الشكّ في البقاء.

وكذلك فيما لو علم أن زوال التغيّر من الماء مطهّر له، لكنه شكّ في زوال

التغيّر للماء، فالشكّ هنا بنحو الشبهة الموضوعية.

ومثال الثانية – الشبهة الحكمية-: كما لو شكّ في أن الماء المضاف هل يطهّر الثوب النجس أم لا؟

أو: فيما إذا شكّ في أن زوال التغير بنفسه هل يطهّر الماء أم لا؟

فالشكّ في هذين المثالين من الشكّ في الحكم الشرعي الكلّي؛ لعدم العلم أن الغسل بالماء المضاف مطهّر أم لا، وكذلك لا نعلم أن زوال التغيّر بنفسه عن الماء هل يطهر أم لا؟

وفيما يلي نستعرض هذه الصور، للوقوف على إمكان جريان الاستصحاب فيها، فنقول: إن ثبوت الحالة السابقة بالأمارة يتصوّر في صور أربع:

الصورة الأولى: أن تكون الأمارة دالّة على الحدوث في مورد الشبهة الموضوعية، ويكون الشكّ في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية أيضاً

وذلك كما لو قامت البيّنة على نجاسة، ثم شكّ في طروّ الغسل عليه.

ففي هذه الحالة لا يمكن استصحاب النجاسة الواقعية؛ لأنّه بعد قيام الأمارة (البيّنة) على نجاسته لا يحصل لنا اليقين بأن الثوب نجس واقعاً، لكن يمكن إجراء استصحاب آخر بأحد الوجهين التاليين:

الوجه الأوّل: استصحاب عدم طروّ الغسل

إن نجاسة الثوب مترتّب على موضوع مركّب من ركنين، أحدهما ملاقاة النجاسة للثوب، والثاني عدم طروّ الغسل عليه، وكلا الركنين متوفّر في المقام، فتثبت نجاسة الثوب.

أمّا الركن الأوّل فهو ثابت بالأمارة، وهي البيّنة التي تشهد على أن الثوب قد لاقى النجاسة.

أما توفّر الركن الثاني (عدم طروّ الغسل على الثوب) فهو ثابت بالاستصحاب لأننا نقطع بعدم غسل الثوب بالماء ولو حين شرائه من البائع، والآن نشكّ في

طروّ الغسل، فنستصحب عدمه إلى حين زمان الشكّ، وعليه فيثبت بقاء الثوب على النجاسة، ويسمّى هذا الاستصحاب بالاستصحاب الموضوعي؛ لأنّ عدم طروّ الغسل جزء من موضوع نجاسة الثوب وليس حكماً شرعياً، فيكون استصحاب عدم طروّ الغسل استصحاباً موضوعياً. وبهذا أثبتنا نجاسة الثوب من دون حاجة إلى استصحاب النجاسة الواقعية التي تكون مورد إشكال عدم اليقين بحدوثها.

الوجه الثاني: استصحاب بقاء النجاسة

هذا الوجه يقول إن الأمارة التي قامت على ملاقاة النجاسة للثوب، لها دلالتان:

الأولى: الدلالة المطابقية، وهي ملاقاة النجاسة للثوب.

الثانية: الدلالة الالتزامية، أي أن الأمارة التي دلّت على ملاقاة الثوب للنجاسة، تدلّ بالملازمة على بقاء نجاسة الثوب مالم يغسل، بمعنى أن ما يدلّ على حدوث النجاسة بالدلالة المطابقية يدلّ على بقاء نجاسة الثوب بالدلالة الالتزامية ما لم يغسل، لأننا نعلم أن الأمارة حجّة في الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية أيضاً، فما يدلّ على الأوّل مطابقة يدلّ على الثاني التزاماً، ومقتضى دليل حجّية الأمارة التعبّد بما تدلّ عليه الأمارة بالمطابقة والالتزام، وعليه إذا شككنا في طروّ غسل الثوب يكون شكّاً في انتهاء أمد البقاء التعبّدي الثابت بدليل حجّية الأمارة، فيستصحب بقاء النجاسة التعبّدي، لأنّه معلوم حدوثاً، ومشكوك بقاء.

الصورة الثانية: أن تكون الأمارة دالّة على الحدوث بنحو الشبهة الحكمية، ويكون الشكّ في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية

كما لو قامت الأمارة على نجاسة الثوب المتغيّر، ثم بعد ذلك شككنا في بقاء التغيّر، فهنا يجري كلا الوجهين للاستصحاب في الصورة الأولى.

أما جريان الاستصحاب في وجهه الأوّل وهو الاستصحاب الموضوعي، أي الشكّ في الموضوع وهو بقاء التغيّر، فيقال: إن بقاء النجاسة للثوب له ركنان، الركن الأوّل: ثبوت النجاسة عند تغير الماء، وهو ثابت بالأمارة، والركن الثاني: هو بقاء التغير، وهو ثابت بالاستصحاب؛ لتوفّر أركانه، لأننا على يقين بحدوث التغيّر للماء ثم شككنا في بقاء التغيّر، فنستصحب بقاءه.

أما الاستصحاب بوجهه الثاني، فإنّ الأمارة التي دلّت على نجاسة الماء المتغيّر بالمطابقة، تدلّ بالدلالة الالتزامية على بقاء النجاسة تعبّداً. فإذا شكّ في بقاء التعبّد بالنجاسة بسبب الشكّ في بقاء التغيّر، يمكن أن نستصحب البقاء التعبّدي للنجاسة.

الصورة الثالثة: أن تكون الأمارة دالّة على الحكم بنحو الشبهة الموضوعية، ويكون الشكّ في بقاء الحكم بنحو الشبهة الحكمية

كما لو دلّت الأمارة على نجاسة ثوب معيّن في الخارج، ثم غسل بالماء المضاف، فشكّ في بقاء النجاسة المسبّبة عن الشكّ في حصول التطهير بالماء المضاف، وهذا الشكّ هو شكّ في الحكم، فتكون الشبهة من حيث بقاء النجاسة شبهة حكمية.

وفي هذه الصورة يتعذّر إجراء الاستصحاب الموضوعي (استصحاب عدم الغسل) لأنّ المطهّر شرعاً إن كان هو الغسل بالماء المطلق، فهو مما يقطع بعدم حصوله، فلا معنى لإجراء استصحاب عدم حصوله، لأنّ جريان الاستصحاب فرع الشكّ، وإن كان المطهّر شرعاً هو الغسل بالماء الأعمّ من المطلق والمضاف، فهو مما يقطع بحصوله، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه أيضاً.

نعم، يمكن جريان الاستصحاب بالوجه الثاني؛ لأنّ الأمارة المخبرة عن نجاسة الثوب بالدلالة المطابقية، تخبر التزاماً عن بقاء هذه النجاسة ما لم يحصل المطهّر الواقعي، فيكون التعبّد الثابت على وفق الأمارة بدليل الحجّية، تعبّداً إلى

أن يحصل المطهر الواقعي، وعليه فإنّ الشكّ في حصول المطهر الواقعي ولو على نحو الشبهة الحكمية - للشكّ في حصول التطهير واقعاً بالغسل بالماء المضاف- يؤدّي إلى الشكّ في بقاء التعبّد بالنجاسة المستفاد من دليل حجّية الأمارة، الذي هو متيقّن حدوثاً، فيجري استصحابه.

الصورة الرابعة: أن تكون الأمارة دالة على الحدوث بنحو الشبهة الحكمية، والشكّ في البقاء بنحو الشبهة الحكمية أيضاً

وهي عكس الصورة الأولى، كما لو دلّت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور، وشكّ في بقاء الوجوب في عصر الغيبة، أو فيما لو دلّت الأمارة على نجاسة الثوب الملاقي للمتنجّس، ثم بعد غسله بالماء المضاف شككنا في حصول تطهيره، فحصول التنجس بملاقاة المتنجّس حكمٌ شرعيٌّ كلّي، فتكون الأمارة الدالّة عليه أمارةً في شبهة حكمية، والشكّ في البقاء حيث إنّه ناشيء من الشكّ في حكم الشارع بمطهريّة الغسل بالماء المضاف، فالشبهة من حيث البقاء شبهة حكمية أيضاً.

والحكم في هذه الصورة عين الحكم في الصورة الثالثة، حيث يتعذّر جريان الاستصحاب الموضوعي بوجهه الأوّل، ويجري في الوجه الثاني، أما تعذّر إجراء الاستصحاب الموضوعي بوجهه الأول فلعدم الشكّ في الموضوع؛ لأنّ المطهّر الشرعي إن كان هو الغسل بالماء المطلق فهو معلوم العدم، فلا معنى لجريان استصحاب عدمه، وإن كان المطهّر الشرعي هو الغسل بالماء الأعمّ من المطلق والمضاف فهو معلوم الحصول، ولا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

أما جريان الاستصحاب بوجهه الثاني فلأنّ الأمارة الدالّة على حصول التنجّس بملاقاة المتنجّس بالدلالة المطابقية تدلّ على بقاء التنجّس مالم يطرأ المطهّر، فالتعبّد على طبق الأمارة ثابت بدليل أنَّ حجّيتها يقتضي بقاء التعبّد بالتنجس الظاهري ما لم يحصل المطهّر، ولما شكّ في طروّ المطهّر الواقعي

- للشكّ في أن الغسل بالماء المضاف مطهّر أم لا- وقع الشكّ في حصول المطهر عند الغسل بالماء المضاف، ومن ثم يقع الشكّ في بقاء التعبّد بالتنجس، فيستصحب .

والجامع بين هذه الصور الأربع أن يكون للحكم المدلول للأمارة غاية ورافع، ويكون الشكّ في تحقّق الرافع على نحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية.

وبهذا يتّضح أنه في كلّ هذه الصور يمكن تفادي الإشكال المذكور في المقام، وهو عدم إمكان استصحاب النجاسة الواقعية لعدم حصول القطع بها؛ باعتبار أن الأمارة لا تفيد القطع، إلَّا أنه يمكن إجراء استصحاب آخر، وهو الاستصحاب الموضوعي، أو استصحاب نفس النجاسة الظاهرية المجعولة في دليل الأمارة.

الصورة التي يقع فيها الإشكال

هنالك صورة أخرى من الصورة التي تثبت فيها الحالة السابقة بالأمارة لا يجري فيها الاستصحاب البديل، كما لو كان الشكّ في قابلية الحكم المجعول للبقاء أبدياً، من قبيل ما لو دلّت الأمارة على وجوب الجلوس في المسجد إلى الزوال، ثم شكّ في بقاء الوجوب بعد الزوال، لاحتمال أن تقييد الحكم بالزوال لأجل بيان الفرد الأفضل وليس لأجل ارتفاع الوجوب بعد الزوال، فهنا لا يجري استصحاب الحكم الواقعي بوجوب الجلوس في المسجد، لأنّه غير متيقّن الحدوث - لثبوته بواسطة الأمارة- وكذلك لا يمكن إجراء الاستصحاب البديل، أي استصحاب الحكم الظاهري المستفاد من دليل الحجّية؛ لأنّ جريانه يفرض وجود حكم له القابلية على البقاء والاستمرار ما لم تحصل الغاية الرافعة له، مع أن الأمارة لا تدلّ مطابقة ولا التزاماً على أكثر من وجوب الجلوس إلى الزوال، وهذا يعني أن التعبّد بوجوب الجلوس المستفاد من دليل حجّية الأمارة لا يحتمل فيه الاستمرار والبقاء أكثر من الزوال، وعليه فلا يجري استصحاب

الحكم الظاهري؛ لأنّه غير محتمل البقاء، بخلافه في الصور الأخرى المتقدّمة؛ إذ إن النجاسة - مثلاً- لو حدثت يكون لها اقتضاء وقابلية للبقاء والاستمرار.

وهذا الإشكال في جريان الاستصحاب في هذه الحالة لا يمكن التفصّي عنه إلّا بالبناء على القول بأن الركن الأوّل في الاستصحاب ليس هو اليقين بالحدوث، بل الركن هو ثبوت الحالة السابقة؛ وذلك من خلال الاستناد إلى رواية عبد الله بن سنان المتقدّمة التي علّل الإمام عليه السلام عدم وجوب غسل الثوب الذي أعاره للذمّي بحدوث الحالة السابقة، حيث قال عليه السلام: «**إنك أعرته إيّاه وهو طاهر**».

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**والثاني بالاستصحاب؛ لأنّ أركانه متوفّرة**». المقصود من الثاني هو استصحاب عدم حصول المطهّر الذي هو الغاية.

• قوله: «**فإذا شكّ في طروّ الغسل كان ذلك شكّاً في انتهاء أمد البقاء التعبّدي**» أي استصحاب نفس الحكم المغيّى حيث يوجد يقين بالتعبّد الحدوثي مطابقةً والتزاماً.

• قوله: «**ويمكن استصحاب نفس النجاسة الظاهرية المغيّاة بارتفاع التغير**». هذه هي الصورة الثانية (والكلام في هذه الصورة نفس الكلام السابق، والسرّ في ذلك هو أنّه في هاتين الصورتين يكون منشأ الشكّ حدوثاً هو احتمال طروّ حكم مناقض مع الحكم الثابت بالأمارة حدوثاً بطروّ موضوعه فينفى لا محالة باستصحاب عدمه الموضوعي)[١].

• قوله: «**وفي هذه الصورة - الثالثة- يتعذّر اجراء الاستصحاب الموضوعي**»؛ لأنّ الجزء الثاني في الاستصحاب الموضوعي هو عدم طروّ الغسل، نقطع بوقوع الغسل بالماء المضاف وعدم حصوله بالماء المطلق، فلا يوجد شكّ لكي

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٢٩.

يجري الاستصحاب.

• قوله: «**ولكن يمكن إجراء الاستصحاب على الوجه الثاني**» الاستصحاب على الوجه الثاني هو التعبّد بالبقاء الذي هو المدلول الالتزامي للأمارة.

خلاصة الكلام في الركن الأول

• الركن الأوّل هو اليقين بالحدوث.

• استدلّ بصحيحة عبد الله بن سنان على عدم ركنية اليقين بالحدوث، لأنّ الإمام عليه السلام علّل الحكم الاستصحابي بنفس ثبوت الحالة السابقة.

• ركنية اليقين بالحدوث يمنع جريان استصحاب ما يثبت بالأمارة؛ لأنّ الأمارة لا تولّد اليقين بالحدوث؛ لأنها دليل ظنّي.

• قُدّمت وجوه لحلّ مشكلة جريان استصحاب ما يثبت بالأمارة:

أ) الوجه الأوّل: اعتبار الأمارة علماً تعبّداً، فيكون دليل حجّية الأمارة حاكماً على دليل الاستصحاب ومحقّقاً لفرد تعبّدي من موضوع الاستصحاب.

• ناقش الشهيد الصدر هذا الوجه بعدم تمامية حكومة الأمارة على دليل الاستصحاب، لأنّ شرط الحكومة هو نظر الدليل الحاكم إلى الدليل المحكوم، ودليل حجّية الأمارة لم يحرز كونه ناظراً إلى الدليل المحكوم.

ب) الوجه الثاني: أن اليقين بالحدوث ليس ركناً؛ لأنّ مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الملازمة بين حدوث شيء وبقائه، من دون النظر إلى تيقّن حدوث الشيء.

• اعترض السيد الخوئي على جواب المحقّق الخراساني المتقدّم بأن دليل الاستصحاب ليس مفاده جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء؛ لأنّه إن أراد بالملازمة بين الحدوث والبقاء الواقعيين، فيترتّب عليه أن يكون الاستصحاب دليلاً واقعياً على البقاء، وهو خلف كونه أصلاً عملياً، وإن أُريد بجعل الملازمة

بين الحدوث والبقاء في مرحلة التنجّز، يرد عليه لزوم بقاء العلم الإجمالي منجّـزاً بعد انحلاله، وهذا مما لايلتزم به أحد

- ذكر السيد الشهيد في مناقـشته لاعـتراض الـسيد الخـوئي عـلى المحقّـق الخراساني بأنه اعتراض غريب، وذلك لأنّ الحصر ليس حصراً عقليّاً مردّداً بـين فرض الملازمة الواقعية وفرض الملازمة الظاهرية، بل هناك فـرض ثالـث وهـو الملازمة بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري، فالشارع يتعبّدنا ببقائه ظاهراً.

- ناقش السيد الشهيد جواب المحقّق الخراساني بأنه لا دليل عليـه في مقـام الإثبات.

- ذهب السيد الشهيد إلى أن الصحيح الاستدلال على أخـذ اليقـين بنحـو الطريقية برواية ابن سنان، حيث لم يؤخذ فيها إلّا نفس الحالة السابقة، لا اليقين بها.

ج- الوجه الثالـث: المـراد بـاليقين في دليـل الاسـتـصحاب مطلـق الحجّـة والمنجّز على ثبوت الحالة السابقة، وليس المراد بها خصوص اليقين.

- ناقش الشهيد الصدر الوجه الثالث بأن ظاهر أخـذ شيء في دليـلٍ كونُـه بعنوانه دخـيلاً في الحكـم، وعليـه يكـون حمـل كلمـة اليقـين الـواردة في دليـل الاستصحاب على مطلق الحجّـة الجامعـة بـين اليقـين والأمـارة مخالفـاً لظـاهر الدليل، ويحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة.

- ذكر السيد الشهيد تحقيقاً يفيد أن الأجوبة المتقدّمة وإن كانت غـير تامّـة، لكن الإشكال الوارد على استصحاب الحالة السابقة الثابتة بالأمارة لا يرد عـلى جميع الحـالات الثابتـة بالأمـارة؛ لإمكـان استـصحاب الحالـة الـسابقة الثابتـة بالأمارة، من خلال تعويض استصحاب الحالة السابقة الثابتـة بالأمـارة بغـيره من البدائل، وقد وضح هذا المطلب من خلال بيان عدّة صور تثبت فيها الحالـة السابقة بالأمارة

(٧٧)

الركن الثاني: الشكّ في البقاء

- وجهان لتقريب الركن الثاني
  - ✓ الدليل الروائي على ركنية الشكّ في البقاء
  - ✓ الدليل العقلي على ركنية الشكّ في البقاء
- الثمرة العملية المترتّبة على الوجهين
  - ✓ الأولى: عدم استصحاب الفرد المردّد على الوجه الأول
  - ✓ الثانية: عدم جريان الاستصحاب إذا كان دليل الركن الثاني هو النقل
- مناقشة السيد الشهيد للثمرة الثانية
- توارد الحالتين المتضادّتين وتطبيق ذلك على ركنية الشكّ في البقاء

ب. الشكّ في البقاء

والشكُّ في البقاءِ هو الركنُ الثاني، وذلك لأخذِه في لسانِ أدلّةِ الاستصحاب، وقد يقالُ: إنّ ركنيَّتَه ضروريةٌ بلا حاجةٍ إلى أخذِه في لسانِ الأدلّة، لأنّ الاستصحابَ حكمٌ ظاهريٌّ والحكمُ الظاهريُّ متقوِّمٌ بالشكّ، فإنَّ فرضَ الشكِّ في الحدوثِ كان موردَ قاعدةِ اليقين، فلابدّ إذن مِن فرضِ الشكِّ في البقاء.

ولكنْ سيَظهرُ أنّ ركنيَّةَ الشكِّ في البقاءِ بعنوانِه لها آثارٌ إضافيةٌ لا تَثبُتُ بالبرهانِ المذكور بل بأخذِه في لسانِ الأدلّةِ فانتظر.

وتتفرَّعُ على ركنيَّةِ الشكِّ في البقاء قضيَّتان:

الأولى: أنّ الاستصحابَ لا يجري في الفردِ المردَّدِ، ونقصدُ بالفردِ المردَّدِ حالةَ القِسمِ الثاني مِن استصحابِ الكلّي، كما إذا علِمْنا بوجودِ جامعِ الإنسانِ في المسجدِ وهو مردّدٌ بين زيدٍ وخالدٍ ونشكّ في بقاءِ هذا الجامع لأنّ زيداً نراه الآنَ خارجَ المسجد، فإن كانَ هو المحقّقَ للجامعِ حدوثاً فقد ارتفعَ الجامعُ، وإن كان خالدٌ هو المحقّقَ للجامعِ فلعلّه لا يزال باقياً.

وفي مثل ذلك يجري استصحابُ الجامع إذا كان لوجودِ الجامع أثرٌ شرعيّ. ويسمّى بالقسم الثاني مِن استصحابِ الكلي كما تقدّمَ في الحلقة السابقة، ولا يجري استصحابُ بقاءِ زيدٍ ولا استصحابُ بقاءِ خالدٍ بلا شكّ.

ولكن قد يقالُ: إنّ الآثارَ الشرعية إذا كانت مترتّبةً على وجودِ الأفرادِ بما هي أفرادٌ أمكَن إجراءُ استصحابِ الفردِ المردّدِ على إجمالِه، بأن نُشيرَ إلى واقعِ الشخصِ الذي دخلَ المسجدَ ونقول: إنّه على إجماله يُشكُّ في خروجِه من المسجدِ فيُستَصحَب.

ولكنَّ الصحيحَ أنّ هذا الاستصحابَ لا محصِّلَ له، لأننا حينما نلحظُ

الأفرادَ بعناوينِها التفصيليةِ لا نجدُ شكّاً في البقاءِ على كلِّ تقدير، إذ لا يُحتملُ بقاءُ زيدٍ بحسبِ الفرض، وإذا لاحظناها بعنوان إجماليٍّ وهو عنوانُ الإنسان الذي دخلَ إلى المسجدِ فالشكُّ في البقاء ثابتٌ.

فإن أريدَ باستصحابِ الفردِ المردَّدِ إثباتُ بقاءِ الفردِ بعنوانِه التفصيليِّ فهو متعذّرٌ، إذ لعلَّ هذا الفردَ هو زيدٌ وزيدٌ لا شكَّ في بقائِه فيكونُ الركنُ الثاني مختلاً، وإن أريدَ به إثباتُ بقاءِ الفردِ بعنوانِه الإجماليّ فالركنُ الثاني محفوظٌ ولكنَّ الركنَ الرابعَ غيرُ متوفّرٍ، لأنّ الأثرَ الشرعيَّ غيرُ مترتّبٍ بحسبِ الفرضِ على العنوانِ الإجماليِّ بل على العناوينِ التفصيليةِ للأفراد.

ومن هنا نعرفُ أنّ عدمَ جريانِ استصحابِ الفردِ المردَّدِ مِن نتائجِ ركنيّةِ الشكِّ في البقاءِ الثابتةِ بظهورِ الدليل، ولا يكفي فيه البرهانُ القائلُ بأنّ الحكمَ الظاهريَّ متقوّمٌ بالشكِّ، إذ لا يأبَى العقلُ عن تعبُّدِ الشارعِ ببقاءِ الفردِ الواقعيِّ مع احتمالِ قطعِنا بخروجه.

والقضيةُ الثانيةُ: هي أنَّ زمانَ المتيقَنِ قد يكونُ متّصلاً بزمانِ المشكوكِ وسابقاً عليه، وقد يكونُ مردّداً بينَ أن يكونَ نفسُ زمانِ المشكوكِ أو الزمانِ الذي قبله.

ففي الحالةِ الأولى يصدقُ الشكُّ في البقاءِ بلا شكٍّ، وأمَّا الحالةُ الثانيةُ فمثالُها أن يحصلَ له العلمُ إجمالاً بأنّ هذا الثوبَ إما تنجَّسَ في هذه اللحظةِ أو كانَ قد تنجَّسَ قبلَ ساعةٍ وطُهِّرَ، فالنجاسةُ معلومةُ التحقُّقِ في هذا الثوبِ أساساً ولكنها مشكوكةٌ فعلاً، وزمانُ المشكوكِ هو اللحظةُ الحاضرةُ، وزمان النجاسة المتيقَّنةِ لعلّهُ نفسُ زمانِ المشكوكِ ولعلَّهُ ساعةٌ قبلَ ذلك.

وفي مثلِ ذلك قد يُستشكلُ في جريانِ الاستصحابِ لأنّ مِن المحتملِ وحدةَ زمانَي المشكوكِ والمتيقَّنِ، وعلى هذا التقديرِ لا يكونُ أحدُهما بقاءً

للآخَر، فالشكُّ إذن لم يُحرَزْ كونُه شكّاً في البقاء، وبذلك يختلُّ الركنُ الثاني، فلا يجري الاستصحابُ في كلِّ الحالاتِ التي يكونُ زمانُ المتيقَّنِ فيها مردّداً بين زمانِ المشكوكِ وما قبلَه.

ويمكنُ دفعُ الاستشكالِ بأنَّ (الشكَّ في البقاءِ) بعنوانِه لم يُؤخذْ صريحاً في لسانِ رواياتِ الاستصحاب، وإنما أُخذ «الشكُّ» بعد «اليقين» وهو يلائمُ كلَّ شكٍّ متعلّقٍ بما هو متيقّنُ الحدوثِ سواءٌ صدقَ عليه «الشكُّ في البقاء» أو لا.

والاستشكالُ المذكورُ إذا لم يندفعْ بهذا البيان يؤدِّي إلى أنَّ الاستصحابَ في مواردِ تواردِ الحالتين لا يجري في نفسِه لا من أجلِ التعارض، فإذا عَلِمَ بالحدثِ والطهارةِ وشكَّ في المتقدّمِ منهما فهو يعلمُ إجمالاً بالحدثِ إمّا الآنَ أو قبلَ ساعةٍ ويشكُّ في الحدثِ فعلاً، فزمانُ الحدثِ المشكوكِ هو الآنُ وزمانُ الحدثِ المتيقّنِ مردّدٌ بين الآنِ وما قبلَه فلا يجري استصحابُ الحدَث، ومثلُ ذلك يقالُ في استصحابِ الطهارة.

وهذا بعضُ معاني ما يقالُ مِن عدمِ اتّصالِ زمانِ الشكِّ بزمانِ اليقين.

الشرح

بعد الانتهاء من البحث في الركن الأوّل الذي تبيّن أنه يتمثّل بنفس الحدوث لا اليقين بالحدوث، انتقل المصنّف إلى البحث في الركن الثاني وهو الشكّ في البقاء.

وقبل الولوج في البحث في هذا الركن ينبغي الاشارة إلى نقطتين:

النقطة الأولى: أن المقصود من الشكّ في هذا الركن هو مطلق عدم العلم، وليس المراد منه الشكّ المنطقي الذي يتساوى فيه الوقوع والعدم[1]، والدليل على ذلك هو ما ورد في ذيل صحيحة زرارة قوله عليه السلام: (**ولكن انقضه بيقين آخر**) الظاهر في أنّ نقض اليقين السابق منحصر بنقضه بيقين آخر، وعلى هذا الأساس فلو قام على خلاف اليقين أيّ دليل آخر غير معتبرٍ لم يصل إلى درجة اليقين، فلا يكون ناقضاً، نعم يشترط أن لا يكون ما قام خلاف اليقين دليلاً ظنّياً معتبراً كخبر الثقة.

وبهذا يتّضح أن المقصود من الشكّ في هذا الركن هو مطلق عدم العلم الشامل للشكّ والظنّ والوهم غير المعتبر.

النقطة الثانية: أن الشكّ تارةً يكون موجوداً وجوداً فعلياً، كما في الشاكّ الملتفت إلى شكّه، وأخرى يكون موجوداً وجوداً تقديرياً، كما في الغافل الذي لو التفت إلى الواقعة لشكّ فيها، ولكنه غير شاكّ فعلاً؛ لغفلته. وقد وقع البحث في أن الشكَّ المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب هل يشمل القسمين معاً أو يختصّ بالقسم الأوّل؟ فإذا كان المكلّف على يقين من الحدث ثم شكّ في بقائه وقام وصلّى ملتفتاً إلى شكّه، فلا ريب في أن استصحاب الحدث يجري في حقّه وهو يصلّي، وبذلك تكون الصلاة من حين وقوعها

(١) المنطق: ص١٨.

محكومةً بالبطلان، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن للمكلّف إذا فرغ من صلاته هذه أن يتمسَّك بقاعدة الفراغ لتصحيح صلاته؛ لأنّ قاعدة الفراغ تجري في صلاة لم يثبت الحكم ببطلانها حين إيقاعها.

أما في حالة الشكّ التقديري (كما إذا كان المكلّف على يقين من الحدث، ثمّ غفل وذهل عن حاله، وقام وصلّى ذاهلاً، وبعد الصلاة التفت وشكّ في أنه هل كان لا يزال محدثاً حين صلّى؟) فقد يقال: بأن استصحاب الحدث لم يكن جارياً حين الصلاة، لأنّ الشكّ لم يكن فعلياً، بل تقديرياً، فالصلاة لم تقترن بقاعدة شرعية تحكم ببطلانها، فبإمكان المكلّف حينئذٍ أن يرجع عند التفاته بعد الفراغ من الصلاة إلى قاعدة الفراغ فيحكم بصحّة الصلاة.

وتقدّم الكلام في هذه النقطة في الحلقة الثانية، وسيأتي تفصيلها لاحقاً[1].

وجهان لتقريب الركن الثاني

الوجه الأوّل: الدليل الروائي على ركنية الشكّ في البقاء

وهو المستفاد من لسان الروايات المتقدّمة التي أخذت الشكّ في البقاء في الاستصحاب، حيث عبَّرت تلك الروايات بعدم نقض اليقين بالشكّ.

الوجه الثاني: الدليل العقلي على ركنية الشكّ في البقاء

هذا الوجه يذهب إلى أن الركن الثاني وهو الشكّ في البقاء لا يحتاج إلى ظهور الروايات لثبوته، بل يمكن أن يستدلّ عليه بالدليل العقلي الذي يثبت لنا الشكّ بالبقاء، سواء دلّت الروايات والأدلّة الخاصّة على ركنية الشكّ في البقاء أم لا، وحاصل هذا الدليل يتكوّن من مقدّمات ثلاث:

المقدّمة الأولى: إن الاستصحاب حكم ظاهري لا واقعي.

وهذه المقدّمة واضحة لاريب فيها.

---

(١) انظر الحلقة الثانية: ص٣٢٣.

المقدّمة الثانية: إن الحكم الظاهري متقوّم بالشكّ.

إذ لو لم يوجد شكّ، فلا يكون حكماً ظاهرياً، كما تقدّم في القسم الأوّل من الكتاب من أن الحكم الظاهري متقوّم بالشكّ.

المقدّمة الثالثة: الشكّ لا يمكن أن يكون في أصل حدوث الحالة السابقة.

وإلّا لكان من موارد قاعدة اليقين، التي هي يقين بالحدوث ثم شكّ سار إلى ذلك اليقين؛ وعليه لابدّ أن يكون هذا الشكّ شكّاً في البقاء.

النتيجة: إن الاستصحاب متقوّم بالشكّ بالبقاء، وهو المطلوب.

الثمرة العملية المترتبة على الوجهين

يذكر المصنّف ثمرتين مترتّبتين على الوجهين المتقدّمين لبيان ركنية الشكّ في البقاء.

الثمرة الأولى: عدم استصحاب الفرد المردّد على الوجه الأوّل دون الثاني

حاصل هذه الثمرة بنحو الإجمال هي: إن قلنا أن الدليل على ركنية الشكّ في البقاء هو الدليل النقلي، فالاستصحاب لا يجري في الفرد المردّد، أما إذا كان الدليل على ركنية الشكّ في البقاء هو الدليل العقلي، فلا محذور في جريان الاستصحاب فيه، وبيان هذه الثمرة تتوقف على بيان المراد من الفرد المردد.

المراد من الفرد المردّد

تقدّم المقصود من الفرد المردّد في الحلقة الثانية في بحث استصحاب الكلي، ولكي يتّضح أكثر لابدّ من تقديم لمحة إجمالية عن استصحاب الكلي.

ينقسم استصحاب الكلّي إلى أقسام ثلاثة، وهي:

القسم الأوّل: أن يعلم بدخول زيد إلى المسجد ويشكّ في خروجه، فالوجود الحادث في المسجد بما هو وجود لزيد، وبما هو وجود لطبيعي الإنسان، متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، فإن كان الأثر الشرعي مترتّباً على

وجود زيد بأن قيل (سبّح ما دام زيد موجوداً في المسجد) جرى استصحاب الفرد، وإن كان الأثر مترتّباً على وجود الكلّي بأن قيل (سبّح ما دام إنسان في المسجد) جرى استصحاب الكلّي.

القسم الثاني: أن يعلم بدخول أحد شخصين إلى المسجد قبل ساعة، إما زيد، وإما خالد، غير أن زيداً فعلاً نراه خارج المسجد، فإذا كان زيد هو الداخل فقد خرج، وأمّا خالد فلعلّه إذا كان هو الداخل لا يزال باقياً، فهنا إذا لوحظ كلّ من الفردين، فأركان الاستصحاب فيه غير متواجدة، لأنّ زيداً لا شكّ في عدم وجوده فعلاً، وخالد لا يقين بوجوده سابقاً ليستصحب، ولكن إذا لوحظ طبيعيّ الإنسان أمكن القول بأن وجوده متيقّن حدوثاً ومشكوك بقاء، فيجري استصحابه إذا كان له أثر.

القسم الثالث: أن يعلم بدخول زيد وبخروجه أيضاً، ولكن يشكّ في أن خالداً قد دخل في نفس اللحظة التي خرج فيها زيد، أو قبل ذلك على نحو لم يخل المسجد من إنسان، فهنا لا مجال لاستصحاب الفرد كما تقدّم في الحالة السابقة، وقد يقال بجريان استصحاب الكلّي، لأنّ جامع الإنسان متيقّن حدوثاً مشكوك بقاء.

وكلامنا ينصبّ على القسم الثاني من استصحاب الكلّي، ففي هذا القسم قلنا بعدم إمكان استصحاب كلّ من الفردين (زيد أو خالد) لأنّ أركان الاستصحاب غير متواجدة في أيّ من الفردين، أما عدم استصحاب زيد فلاختلال الركن الثاني وهو الشكّ بالبقاء، لأنا نعلم بوجوده في الخارج، فلا يوجد شكّ في بقائه، بل هو مقطوع الارتفاع، وأما عدم امكان استصحاب خالد، فلاختلال الركن الأوّل وهو اليقين بالحدوث؛ إذ لا يقين بوجوده سابقاً، وعليه فلو كان الأثر الشرعي مترتّباً على وجود زيد في المسجد، كما لو قيل (سبّح مادام زيد في المسجد) فلا يمكن جريان الاستصحاب، لاختلال الركن

الثاني، وكذلك لو كان الأثر الشرعي مترتّباً على وجود خالد في المسجد، فأيضاً لا يمكن استصحابه؛ لاختلال الركن الأوّل، إذ لا يقين بحدوثه.

نعم لو كان الأثر الشرعي مترتّباً على طبيعيِّ الإنسان، أمكن القول بأن وجوده متيقّن حدوثاً ومشكوك بقاءً، فيجري استصحابه.

إذا تبيّن ذلك نقول: المقصود من الفرد المردّد هو واقع ذاك الفرد الذي عُلم إجمالاً دخوله إلى المسجد، أي الشخص الذي دخل المسجد المردّد عندنا، من دون خصوصية زيد أو خالد، وهو بهذا العنوان الإجمالي يحتمل بقاؤه في المسجد.

وقد وقع البحث في إمكان إجراء استصحاب واقع ذاك الفرد الذي هو مردّد(١) بحسب علمنا.

وقد ذهب السيد الشهيد قدس سره إلى أن الصحيح عدم إمكان استصحاب الفرد المردد- إذا كان الدليل على ركنية الشكّ في البقاء هو النقل - لعدم المحصّل له؛ لأنّه إن أُريد به استصحاب الفرد بعنوانه التفصيلي (زيد أو خالد) أي لا يلحظ زيد فقط ولا خالد فقط، بل يلاحظ الفرد المردّد بعنوانه التفصيلي،

---

(١) ممن ذهب إلى استصحاب الفرد المردّد السيد الفقيه الطباطبائي قدس سره على ما في حاشية المكاسب في التعليق على استدلال الشيخ الأعظم قدس سره على لزوم المعاطاة باستصحاب القدر المشترك بين الملكية الجائزة واللازمة، حيث قال: «بأنه من استصحاب القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، والحقّ عدم جريانه فيه». إلى أن قال: «ثم إن التحقيق إمكان استصحاب الفرد الواقعي المردّد بين الفردين، فلا حاجة إلى استصحاب القدر المشترك حتى يستشكل عليه بما ذكرنا . وتردّده بحسب علمنا لا يضرّ بتيقّن وجوده سابقاً، والمفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكلّ من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً كما في القسم الأوّل الذي ذكره في الأصول، وهو ما إذا كان الكلّي موجوداً في ضمن فرد معيّن فشكّ في بقائه، حيث إنه حكم فيه بجواز استصحاب كلّ من الكلّي والفرد، فتدبّر» حاشية المكاسب: ج١، ص٣٥٦.

أي الشخص الذي دخل المسجد فهو متعذّرٌ؛ إذ لعلّ هذا الفرد المردد هو زيد الذي لانشكّ في بقائه، فيكون الركن الثاني مختلاً، فلا يوجد شكّ على كلّ تقدير، لأنّه على تقدير كونه زيداً فهو مقطوع الارتفاع، وإن أُريد به استصحاب الفرد بعنوانه الإجمالي - الإنسان- فالركن الثاني محفوظ، ولكن الركن الرابع مفقود؛ لأنّ الأثر الشرعي غير مترتّب بحسب الفرض على العنوان الإجمالي، أي واقع ذلك الشخص الذي دخل المسجد.

وبهذا يتّضح أن عدم جريان الفرد المردّد، من نتائج ركنية الشكّ في البقاء، بناءً على الوجه الأوّل، وهو أن دليل الشكّ في البقاء هو ظهور الروايات.

بعبارة أخرى: يتّضح أن «الملاك في عدم جريان استصحاب الفرد المردّد إثباتي لا ثبوتي؛ إذ يعقل التعبّد شرعاً ببقاء الفرد الواقعي المردد مع احتمال انطباقه على ما قطعنا بخروجه، بأن يتعبّدنا الشارع بإلغاء هذا الاحتمال، إلّا أن ظاهر دليل التعبّد بالاستصحاب أن موضوعه الشكّ في البقاء لا الشكّ في كونه المعلوم انتقاضه أو بقاؤه»[1].

أما على الوجه الثاني وهو أن دليل ركنية الشكّ في البقاء هو العقل، فإنّ استصحاب الفرد المردّد يجري؛ لأنّ الدليل العقلي يقول إن الاستصحاب حكمٌ ظاهريّ متقوّم بالشكّ، لكن ليس بالضرورة أن يكون ذلك الشكّ هو شكّاً في البقاء، فالدليل العقلي يريد أن يقول: يشترط أن يوجد شكّ، سواء كان شكّاً في البقاء أم لا، لأنّ الدليل العقلي لا يثبت أكثر من وجود الشكّ في الاستصحاب، أما كونه شكّاً في البقاء فهذا لا دليل عليه.

نعم يشترط أن لايكون شكّاً سارياً؛ لأنّه مختصّ بقاعدة اليقين.

والحاصل أن الثمرة الأولى هي عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردّد

(١) الحلقة الثالثة: ج٢، ص٤٣٨، تعليقة رقم (٦٣).

بناءً على الوجه الأوّل الذي يذهب إلى استصحاب ركنية الشكّ في البقاء من الروايات، وجريان استصحاب الفرد المردّد بناءً على كون دليل الشكّ في البقاء هو العقل.

إذن المحذور في عدم جريان الفرد المردّد على الوجه الأوّل محذور إثباتي لا ثبوتي، أي غير مرتبط بالاستحالة والإمكان، وإلّا - أي لو كان استصحاب الفرد المردد مستحيلاً- فلا يفرق بين أن يكون الدليل عقلياً أو شرعياً.

الثمرة الثانية: لتوضيح هذه الثمرة، نقول أن زمان المتيقّن له حالتان:

الحالة الأولى: أن زمان المتيقّن متقدّم على زمان المشكوك- كما هو الغالب في موارد الاستصحاب- كما لو كان زمان المتيقّن[1] الساعة العاشرة صباحاً وزمان المشكوك الحادية عشرة صباحاً، من قبيل ما لو توضّأ المكلّف الساعة العاشرة صباحاً، وفي الساعة الحادية عشرة صباحاً، شكّ في أنه أحدث أم لا، فيستصحب بقاء الطهارة (بقاء الوضوء) فهنا زمان المتيقّن (الطهارة) سابق على زمان المشكوك، وهذا لا محذور في جريان الاستصحاب فيه .

الحالة الثانية: أن زمان المتيقّن قد لا يكون متّصلاً بزمان المشكوك وسابقاً عليه، بل يكون مردداً بين أن يكون نفس زمان المشكوك أو الزمان الذي قبله، كما لو علم المكلّف أن ثوبه قد تنجّس، لكن شكّ أن النجاسة الموجودة في ثوبه هل وقعت قبل ساعة أم الآن، فإن كانت قد وقعت قبل ساعة، فهو قد تطهّر؛ لأنّه تطهّر قبل نصف ساعة، وإن وقعت النجاسة الآن، فالثوب نجس الآن فعلاً، إذن هو متيقّن بوقوع النجاسة لكن يشكّ في زمانها، أي لا يعلم أن زمان المتيقّن هل هو سابق على زمان المشكوك، أم متّحد مع زمان المشكوك، وعلى

(١) لا يخفى الفرق بين زمان اليقين والشكّ وبين زمان المتيقّن والمشكوك، حيث إنّ المراد بالمتيقّن والمشكوك هو متعلّقهما أي متعلّق اليقين ومتعلّق الشكّ، فالتفت .

هذا فلا يعلم أن زمان المتيقّن متّصل بزمان المشكوك وسابق عليه، وعليه فلا يكون الشكّ في البقاء ـالذي هو الركن الثاني في الاستصحاب- محرزاً؛ لأنّ الشكّ في البقاء يصدق فيما لو أحرز كون زمان المتيقّن متّصلاً بزمان المشكوك وسابقاً عليه.

وفي هذه الحالة تظهر الثمرة بين كون دليل الركن الثاني - وهو الشكّ في البقاء- هو الروايات وبين كون الدليل هو العقل، وفيما يلي تفصيل هذه الثمرة:

عدم جريان الاستصحاب إذا كان دليل الركن الثاني هو النقل

بناء على أن دليل الركن الثاني هو النقل، فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز الركن الثاني- الشكّ في البقاء- لأنّ الشكّ في البقاء يصدق فيما لو أحرز أن زمان المتيقّن متّصلاً بزمان المشكوك وسابقاً عليه، أي الساعة العاشرة صباحاً كما في المثال، وفي المقام لم يكن الأمر كذلك؛ لأنّ المكلّف يشكّ أن النجاسة المتيقّنة التي وقعت على ثوبه، هل وقعت في الساعة العاشرة صباحاً أم الآن أي الحادية عشرة، وعليه فلا يصدق الشكّ في البقاء، وإن كان محتملاً، على تقدير وقوع النجاسة في الساعة العاشرة صباحاً، لكنه غير محرز وغير مقطوع به.

وعلى هذا الأساس يتّضح عدم جريان الاستصحاب في كلّ الحالات التي يكون زمان المتيقّن فيها مردداً بين زمان المشكوك وما قبله.

هذا فيما إذا كان دليل الركن الثاني هو ظهور الروايات.

أما إذا كان الدليل على الركن الثاني هو العقل، ففي هذه الحالة يجري الاستصحاب، كما سيتّضح من البحث اللاحق.

جريان الاستصحاب إذا كان دليل الركن الثاني هو العقل

أما إذا كان دليل الركن الثاني هو العقل، فلا إشكال في جريان الاستصحاب؛ لأنّ العقل يقول أن الاستصحاب حكم ظاهري متقوّم بالشكّ، ولا يشترط أن

يكون ذلك الشكّ شكّاً في البقـاء، وفي المقـام يـصدق عنـوان الـشكّ، فيجـري الاستصحاب بلا أيّ محذور.

مناقشة السيد الشهيد للثمرة الثانية

الثمرة المتقدّمة هي أنه بناء على أن دليل الركن الثاني (الشكّ في البقـاء) هـو ظاهر الروايات، فإن الاستصحاب لا يجري في كلّ الحالات التي يكـون زمـان المتيقّن فيها مردداً بين زمان المشكوك وما قبله؛ لعـدم صـدق الـشكّ في البقـاء، ويجري الاستصحاب بناءً على أن دليل الركن الثاني هو العقل، كما تقدّم.

وفي المقام يرمي المصنّف مناقشة هذه الثمرة فيقول: إنّ الاستصحاب يجري على الوجهين – أي سواء كان دليل الركن الثـاني ظـاهر الروايـات أم العقـل– لمناقشته لظواهر الروايات، التي يقال إنّها ظاهرة في ركنيّة الشكّ في البقاء.

وحاصل المناقشة: أنّ الروايات الدالّـة عـلى الاسـتـصحاب لم تعـبّر بلـسان الشكّ في البقاء، بل غاية ما ذكرته هو «الشكّ» بعد «اليقـين» حيـث قالـت: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، فأقصى ما يستفاد منها، هـو أن يكـون متعلّـق الـشكّ لا يتغاير مع متعلّق اليقين، ولايظهر منها عنوان الشكّ في البقاء.

وبهذا يتّضح أن الشكّ في البقـاء لم يكـن مـأخوذاً بهـذا العنـوان صريحـاً في الروايات، بل المأخوذ هو الشكّ بعد اليقين، وهو يلائم كلّ شكّ متعلّق بما كـان متيقّناً، سواء صدق عليه الشكّ في البقاء أم لا، وبناء على هذا يجري الاسـتـصحاب في المقام حتّى لو كان الدليل ظواهر الروايات، وبهذا يتّضح بطلان الثمرة الثانية.

أما الثمرة الأولى، فهي ثمرة صحيحة كما تقدّم.

توارد الحالتين المتضادّتين وتطبيق ذلك على ركنية الشكّ في البقاء

بعد مناقشة المصنّف للثمرة الثانية، قدّم مؤيّداً لذلك وهو: إن ما تقدّم مـن الإشكال المتقدّم – وهو عدم جريان الاستصحاب في كلّ الحالات التي يكـون

زمان المتيقّن فيها مردداً بين زمان المشكوك وما قبله؛ لعدم صدق الشكّ في البقاء- لو لم يدفع بما قلنا من أن الروايات لم تكن ظاهرة في ركنية الشكّ في البقاء وبقي الإشكال مستحكماً، للزم عدم جريان الاستصحاب في نفسه في موارد توارد الحالتين المتضادّتين، حتّى لو فرضنا عدم تعارض استصحاب كلّ طرف مع الآخر، مع أن المعروف بين الأصوليين أن الاستصحاب في كلّ طرف يجري في نفسه، لولا تعارض الأطراف فيما بينها.

ولتوضيح المطلب لابدّ من تقديم مقدّمة لبيان معنى توارد الحالتين.

توارد الحالتين المتضادّتين من قبيل ما لو ما تيقّن بالوضوء (الطهارة) وتيقّن بالحدث واشتبه المتقدّم منها بالمتأخّر، فالمعروف بين الأصوليين أن استصحاب الوضوء يجري في نفسه، لأنّه متيقّن بأنه قد توضّأ والآن يشكّ في بقاء وضوئه؛ لعدم علمه بأن الوضوء متقدّم على الحدث أم متأخّر، فإن كان قد توضّأ بعد الحدث فهو الآن على يقين بالطهارة، وإن كان قد توضّأ قبل الحدث فهو على يقين من الحدث، وحيث إنّه لم يعلم المتقدّم منهما فهو شاكّ فيهما، فاستصحاب الوضوء يجري في نفسه لولا معارضته باستصحاب الحدث، الذي يجري في نفسه أيضاً.

بعد أن اتضح موارد توارد الحالتين المتضادتين نأتي إلى محلّ الكلام وهو أن القائل بركنية الشكّ في البقاء يرد عليه إشكال محصّله أنه في موارد توارد الحالتين لا يجري الاستصحاب في نفسه مع قطع النظر عن المعارضة، لعدم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقّن، فلا يتحقّق عنوان الشكّ في البقاء.

بيان ذلك: لو أخذنا طرف الطهارة، فإن المكلّف كان على يقين بالطهارة والآن هو شاكّ بها؛ لأنّه قد أحدث ولا يعلم أيّهما المتقدّم، فزمان المتيقّن (الطهارة) مردّد بين أن يكون في الساعة الأولى أو الثانية، فإن كان زمان المتيقّن (الطهارة) في الساعة الأولى، قبل الحدث، يكون سابقاً على زمان المشكوك،

وحيث إنّه يحتمل اتحاد زمان المتيقّن – إذا وقعت الطهارة في الساعة الثانية– مع الحدث، فهذا يعني أنه لم يحرز عنوان الشكّ في البقاء، وعليه فلا يجري استصحاب الطهارة في نفسه، مع قطع النظر عن تعارضه مع استصحاب الحدث.

ونفس هذا البيان نطبّقه على الحدث، فهو متيقّن الحدث، ومتيقّن الطهارة، فإن كان الحدث سابقاً على الطهارة فيكون زمان المتيقّن (الحدث) سابقاً على زمان المشكوك (الطهارة) لكن حيث يحتمل اتحاد زمانه مع زمان الطهارة، فهذا يعني عدم إحرازه لعنوان الشكّ في البقاء، فلا يجري استصحاب الحدث حتّى لو قطعنا النظر عن تعارضه مع استصحاب الطهارة.

ومحلّ الارتباط بمحلّ الكلام هو أن الأصوليين والفقهاء لو كانوا يريدون عنوان الشكّ في البقاء، فلا يجري الاستصحاب في موارد توارد الحالتين حتّى لو قطعنا النظر عن التعارض، مع أنهم يقولون بجريان الاستصحاب في موارد توارد الحالتين المتضادّتين، لكنه يسقط لتعارض الاستصحاب بين الطرفين، وهذا ما ذكره السيد الشهيد، حيث قال: «وهكذا يتّضح تماميّة أركان الاستصحاب في حالات توارد الحالتين في مجهول التاريخ ومعلومه، فيجري الاستصحاب فيهما معاً، غاية الأمر أنهما يتعارضان ويتساقطان»[1].

وهذا يعني أن الأصوليين لا يعتبرون عنوان الشكّ في البقاء، وهذا يصلح أن يكون شاهداً ومؤيّداً على عدم اعتبار ركنية الشكّ في البقاء.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**ولكن سيظهر أن ركنية الشكّ في البقاء بعنوانه فيها آثار إضافية لا تثبت بالبرهان المذكور**». المقصود من الآثار الإضافية هي الثمرات التي تترتّب عليها، وقد أشار المصنّف إلى ثمرتين منها، الأولى تحت عنوان

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٣٢٩.

القضية الأولى، والثانية تحت عنوان القضية الثانية.

• قوله: «**وتتفرّع على ركنية الشكّ في البقاء قضيّتان**». مراده من القضيتين، هما الثمرتان اللتان ذكرهما بعنوان القضية الأولى والقضية الثانية.

• قوله: «**حالة القسم الثاني من استصحاب الكلّي**». المراد منها الحالة الثانية من القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

• قوله: «**كما لو علمنا بوجود جامع الإنسان**». مراده من الجامع هنا ليس الفرد المردّد، وإنّما يريد الجامع بين زيد وخالد، أي مقدار ما يرى بالعنوان الإجمالي للجامع.

• قوله: «**من استصحاب الكلّي، كما تقدّم في الحلقة السابقة**» وسيأتي لاحقاً.

• قوله: «**وعلى هذا التقدير لايكون أحدهما بقاء للآخر**» أي على تقدير وحدة الزمان لايكون أحدهما بقاءً للآخر حتّى يصدق عليه الشكّ في البقاء، فالشكّ لم يحرز كونه شكّاً في البقاء.

• قوله: «**والاستشكال المذكور إذا لم يندفع بهذا البيان يؤدّي إلى أنّ الاستصحاب في موارد توارد الحالتين لا يجري في نفسه**». وذلك لعدم وجود شرط الشكّ في البقاء، إذ على تقدير تأخّر الطهارة، فلا حدث يقيناً، وعلى تقدير تأخّر الحدث، فيوجد يقين ببقاء الحدث.

• قوله: «**وهذا بعض ما يقال من عدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين**» هذه العبارة متداولة في كلمات الأصوليين، ومرادهم منها هو أنهم حينما يستشكلون على استصحابٍ يقولون: هذا الاستصحاب لم يتصل فيه زمان الشكّ بزمان اليقين، وأحد معاني هذه العبارة هو ما كان زمان المتيقّن متّحداً مع زمان المشكوك أو سابقاً عليه.

(٧٨)

الصياغة الأخرى للركن الثاني

- مناقشة المصنّف للصياغة الثالثة
- الوجه الأوّل: العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع لا بالواقع
- الوجه الثاني: لو تعلّق العلم الإجمالي بالواقع فيكون ملائـماً مـع الشكّ
- الشكّ التقديري

ثم إنّ هذا الركن الثاني قد يصاغُ بصياغة أخرى، فيقال: إنّ الاستصحابَ متقوّمٌ بأنْ يكونَ رفعُ اليدِ عنِ الحالةِ السابقةِ نقضاً لليقين بالشكّ.

ويفرّعُ على ذلك بأنّه متى ما لم يُحرزْ ذلك واحتُملَ كونُه نقضاً لليقين باليقين فلا يشملُه النهيُ في عموم دليلِ الاستصحاب.

وقد مُثّلَ لذلك بما إذا عُلِمَ بطهارةِ عدّةِ أشياءَ تفصيلاً ثم عُلِمَ إجمالاً بنجاسةِ بعضِها، فإنّ المعلومَ بالعلم الإجماليِّ لمّا كان مردّداً بين تلك الأشياءِ فكلٌّ واحدٍ منها يُحتملُ أن يكونَ معلومَ النجاسة، وبالتالي يُحتملُ أن يكونَ رفعُ اليدِ عن الحالةِ السابقةِ فيه نقضاً لليقين باليقين، فلا يجري الاستصحابُ بقطعِ النظرِ عن المعارضة بينَ الاستصحابِ هنا والاستصحابِ هناك.

ونلاحظ على ذلك:

أوّلاً: أنّ العلمَ الإجماليَّ ليس متعلّقاً بالواقع بل بالجامع، فلا يحتملُ أن يكونَ أيُّ واحدٍ من تلك الأشياءِ معلومَ النجاسة.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ العلم الإجماليَّ يتعلّقُ بالواقع فهو يتعلّقُ به على نحوٍ يلائمُ مع الشكِّ فيه أيضاً. ودليلُ الاستصحابِ مفادُه أنّه لا يُرفعُ اليدُ عن الحالةِ السابقةِ في كلِّ موردٍ يكونُ بقاؤُها فيه مشكوكاً، وهذا يشملُ محلّ الكلام حتّى لو انطبقَ العلمُ الإجماليُّ بالنجاسةِ على نفسِ الموردِ أيضاً.

فإن قيل: بل لا يشملُ؛ لأنّنا حينئذٍ لا ننقضُ اليقينَ بالشكِّ بل باليقين.

كان الجواب: إن الباء هنا لا يرادُ بها النهيُ عن النقضِ بسببِ الشكّ، والا للزمَ إمكانُ النقضِ بالقرعةِ أو الاستخارة، بل يرادُ بذلك أنّه لا نقضَ في حالةِ الشكِّ وهي محفوظةٌ في المقام.

الشرح

تقدّم الكلام في صيغتين للركن الثاني، الصيغة الأولى التي ذكرها السيد الشهيد والتي استفيدت من ظواهر الروايات، التي عدل قُدِّسَ سِرُّهُ عنها بعد ذلك، وهي صيغة الشكّ في البقاء، أما الصيغة الثانية فهي المستفادة من الدليل العقلي، وهي أن يكون الشكّ بعد اليقين ومتعلّقاً بما تعلّق به اليقين، من دون شرطية الشكّ في البقاء، كما تقدّم.

وهنالك صيغة ثالثة للركن الثاني قد تظهر من الروايات أيضاً، حاصلها: يعتبر في جريان الاستصحاب إحراز صدق عنوان نقض اليقين بالشكّ، وإلّا (إذا لم يحرز عنوان نقض اليقين بالشكّ، واحتمل أنه نقض لليقين باليقين) لم يجر الاستصحاب؛ لعدم شموله لدليل الاستصحاب القائل: **لا تنقض اليقين بالشكّ**.

مثال حالة نقض اليقين بالشك: الحالات المتعارفة في الاستصحاب، من قبيل ما لو علم بنجاسة الثوب، ثم شكّ في أنه طهر أم لا، فهنا نجري الاستصحاب؛ لأنّه يصدق عليه عنوان نقض اليقين بالشكّ، لأننا على يقين من نجاسة الثوب، وشككنا في بقاء النجاسة، فنستصحب بقاء نجاسته، لشموله النهي الوارد بعدم نقض اليقين بالشكّ، كما هو واضح.

ومثال حالة نقض اليقين باليقين، الذي لا يشمله دليل الاستصحاب، كما لو علمنا بطهارة كلّ من الإنائين تفصيلاً، ثم علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فلو أخذنا الصيغة السابقة وهي الشكّ في البقاء، كان كلّ واحد من الإنائين مورداً لجريان الاستصحاب لولا المعارضة بين استصحاب الطرفين، لأنّ كلّ واحد من الإنائين معلوم الطهارة سابقاً، وبعد ذلك شكّ في بقاء الطهارة، فيجري استصحاب الطهارة في كلا الإنائين.

أما لو أخذنا بالصياغة الجديدة للركن الثاني، وهي إحراز صدق عنوان

نقض اليقين بالشكّ، فلا يجري الاستصحاب في الإنائين، حتّى لو غضضنا النظر عن المعارضة بين الاستصحابين، لأنّ الإناء الأوّل- مثلاً- حينما نلحظه، نجد أن الشكّ وإن كان ثابتاً فيه، ولكنه في الوقت ذاته، نحتمل أن يكون هو الإناء الذي علم إجمالاً بتنجّسه، ومع وجود احتمال العلم واليقين بكونه هو النجس واقعاً، فلا نجري الاستصحاب؛ لأنا لم نحرز عنوان نقض اليقين بالشكّ، لاحتمال أن يكون من باب نقض اليقين باليقين أي نقض الطهارة السابقة بالنجاسة المتيقّنة بالإجمال.

وهكذا الأمر في الإناء الثاني، فإنه أيضاً لا يجري استصحاب طهارته السابقة، لاحتمال أن يكون هو الذي علم إجمالاً بتنجّسه، ومع وجود احتمال العلم واليقين بكونه هو المتنجّس واقعاً، فلا نجري الاستصحاب لعدم إحراز صدق عنوان نقض اليقين بالشكّ، لاحتمال أن يكون من باب نقض اليقين (الطهارة السابقة) باليقين (النجاسة المعلومة بالإجمال).

مما تقدّم يتّضح أن الثمرة المترتّبة على الصياغة الثالثة للركن الثاني- وهي إحراز عنوان نقض اليقين بالشكّ - أنّه لو لم يحرز نقض اليقين بالشكّ واحتمل نقض اليقين باليقين، فلا يجري الاستصحاب.

أما الصياغة الأولى- وهي اشتراط إحراز الشكّ في البقاء- فيجري الاستصحاب؛ لصدق عنوان الشكّ في البقاء، كما هو واضح.

مناقشة المصنف للصياغة الثالثة

ناقش السيد الشهيد الصياغة الثالثة للركن الثاني - وهي أنّه يشترط في جريان الاستصحاب إحراز نقض اليقين بالشك- بوجهين:

الوجه الأوّل: العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع لا بالواقع.

لبيان هذا الوجه، ينبغي أن نستذكر ما تقدّم من كيفية تصوير العلم

الإجمالي، وما يهمّنا في المقام نظريّتان:

الأولى: نظرية الميرزا النائيني والمحقّق الأصفهاني، وهي أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع لا بالواقع، أي أن المعلوم بالعلم الإجمالي هو الجامع وليس الأطراف؛ إذ لا يوجد علم بلحاظها وإنّما الموجود في الأطراف هو الشكّ فقط.

قال الميرزا النائيني: «ضابط الشكّ في المكلّف به هو أن يكون هناك علم تفصيلي متعلّق بجامع الإلزام، مشوب بجهلٍ تفصيليّ في خصوص الأطراف، ولازم ذلك تشكيل قضية منفصلة مانعة الخلو، كما يقال: هذا أو ذاك واجب، ومرجعه إلى وجود قضية متيقّنة وقضيتين أو قضايا مشكوكة»(١).

وقال المحقّق الأصفهاني: «إن حقيقية العلم الإجمالي المصطلح عليه في هذا الفنّ لا تفارق العلم التفصيلي في حدّ العلمية، وليسا هما طورين من العلم، نظراً إلى تعلّق العلم الإجمالي بالمردّد، أعني أحد الأمرين»(٢).

الثانية: نظرية المحقّق العراقي، وهي أن العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع، فلا يوجد فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في تعلّقهما بالواقع وانكشاف الواقع بهما، نعم الفرق بينهما في نفس العلم والانكشاف، فقد يكون انكشافاً تامّاً تفصيلياً كما في العلم التفصيلي، وقد يكون انكشافاً مجملاً وغير واضح، كما في العلم الإجمالي بمعنى أن الفرد قد ينكشف بصورته المفصلة الواضحة، وقد ينكشف بصورة مشوّشة، كما لو فرضنا أن شخصين يريان جسماً، وأحدهما يراه من قريب، والآخر يراه من بعيد، فالذي يرى الجسم من بعيد يرى شبحاً لا يعلم أنه أنسان أم حيوان أم شجر مثلاً، فكلّ من الشخصين يتعلّق إحساسهما بالواقع المعيّن الواحد، لكنّ أحدهما إحساس تفصيلي والآخر إجمالي وغير

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص٢٣٢.

(٢) نهاية الدراية: ج٢، ص٩٣.

واضح، وإلى ذلك يشير قُدِّسَ سِرُّهُ بقوله: «ولقد بلغني من بعض من يدّعي الفضل بأن العلم الإجمالي بالإضافة إلى متعلّقه علم تفصيلي، وهو كما ترى خلط بين الصور الإجمالية مع التفصيلية»(١).

إذا تبيّن ذلك نقول: إن ما تقدّم من الإشكال الوارد على عدم جريان الاستصحاب على الصياغة الثالثة إنما يرد لو قلنا أن العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع، أما إذا قلنا أن العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع فلا يرد الإشكال بعدم جريان الاستصحاب؛ وذلك لعدم صدق عنوان نقض اليقين باليقين.

بيان ذلك: إذا علمنا بطهارة كلّ من الإنائين تفصيلاً، ثم علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فحيث إن العلم الإجمالي تعلّق بالجامع لا بالأفراد، فلا يصدق نقض اليقين باليقين، لأنّ اليقين الإجمالي بنجاسة أحدهما لم يتعلّق بكلّ فرد فرد، وإنّما متعلّق بأحد الإنائين، وعليه يجري الاستصحاب؛ لأنّ كلاً من الإنائين متيقّن الطهارة سابقاً، وحصل شكّ لاحق بها.

فبناء على تعلّق العلم الإجمالي بالجامع لا بالواقع، فإن الاستصحاب على الصياغة الثالثة يجري، ولا محذور فيه.

الوجه الثاني: لو تعلّق العلم الإجمالي بالواقع يكون ملائماً مع الشك

لو سلّمنا تعلّق العلم الإجمالي بالواقع، لكن مع ذلك لا يتمّ ما قيل من عدم جريان الاستصحاب على الصياغة الثالثة، وذلك لأنّ القول بتعلّق العلم الإجمالي بالواقع لا يعني أنه يتعلّق بالواقع من دون شكّ وشوب، وإلّا لو كان كذلك لم يفرق بينه وبين العلم التفصيلي(٢).

فالعلم الإجمالي المتعلّق بالواقع هو علم مشوب بالإبهام والغموض

---

(١) مقالات الأصول: ج٢، ص٢٣٠.

(٢) انظر مقالات الأصول: ج٢، ص٢٣٠؛ نهاية الأفكار، القسم الثالث: ص٢٩٩.

والجهل، وبعبارة أخرى علم مشوب بالشكّ، وعليه فيجـري الاستـصحاب في كلّ واحد من الإنائين، لأنّ كلّ إناء فهو متـيقّن الطهـارة ومـشكوك في بقائهـا، فيجري الاستصحاب في الانائين، نعم يتعارض الاستصحابان ويتساقطان.

وبهذا يتّضح أننا «حتى إذا قلنا بمـسلك المحقّـق العراقـي قُدِّسَ سِرُّهُ مـن تعلّـق العلم الإجمالي بالواقع المردَّد، الا أنّ هـذا المـسلك يعـترف - عـلى كـلّ حـالٍ- بانحفاظ الشكّ في كلّ من الطرفين في نفسه واجتماعه مع العلم الإجمالي، بحيث يصحّ جعل الحكم الظاهري فيه من هذه الناحية ويكون مشمولاً لعنوان الشكّ المأخوذ في موضـوع الأحكـام الظاهريـة لـولا منجّزيـة العلـم الإجمـالي، ودليـل الاستصحاب يدلّنا على أن كلّ شكّ اجتمع في مورد مع اليقين الـسابق لا يعتنـى به»[١].

إن قلت: إن تعلّق العلم بالواقع فيه جانبان، جانب الشكّ وجانب اليقـين، ففي المثال السابق، وهو ما إذا علمنا بطهارة كلّ من الإنائين تفـصيلاً، ثـم علـم بنجاسة أحدهما، فيه جانب شكّ، وهو الشكّ ببقاء طهارة كلّ فرد من الإنائين، وفيه جانب يقين أيضاً وهو اليقين بنجاسـة أحـدهما، فكـما يـصدق أنـه نقـض لليقين بالشكّ، فيما لو أخذ جانـب الـشكّ في الأفـراد، كـذلك يـصدق نقـض لليقين باليقين، فيما لو أخذ اليقين الإجمالي بنجاسة أحدهما، ومـن ثـم لا يجـري الاستصحاب، لأنّه ليس نقضاً لليقين بالشكّ، بل نقضٌ لليقين باليقين؟

الجواب: إن الباء في كلمة (الشكّ) في قوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) فيها احتمالان:

الأوّل: أن الباء للسببية، أي أن الشارع حينما يقول لا تنقض اليقين بالشكّ، يريد: لا تنقض اليقين بسبب الشكّ.

---

(١) حاشية السيد الهاشمي، الحلقة الثالثة: ج٢، ص٤٣٩، حاشية رقم (٦٤).

الثاني: أن الباء للموردية، أي لا تنقض اليقين في مورد الشكّ.

إذا تبيّن ذلك نقول: إن كلام المستشكل صحيح فيما لو كانت الباء بمعنى السببية، أي لا تنقض اليقين بسبب الشكّ، وحيث إنّنا لا نحرز نقض اليقين بسبب الشكّ لاحتمال أنه نقض لليقين باليقين، فلا يجري الاستصحاب.

أما إذا كانت الباء للموردية، أي لا تنقض اليقين في المورد الذي يكون فيه شكّ، وحيث يوجد في كلّ واحد من الإنائين شكّ، فيكون كلّ طرف مورداً للشكّ، فيشملهما حديث (لا تنقض اليقين بالشكّ) ويجري فيهما الاستصحاب.

والدليل على أن الباء للموردية لا للسببية، هو أنه لو كانت الباء للسببية فلازم ذلك أن يكون المنهيُّ عنه في حديث لا تنقض اليقين بالشكّ، هو حصّةً واحدة فقط، وهي نقض اليقين بسبب الشكّ، أما نقض اليقين بسبب آخر كالقرعة والاستخارة ونحوهما، فلا يشملهما النهي الوارد في حديث لا تنقض اليقين بالشكّ، فيجوز نقض اليقين بالقرعة والاستخارة ونحوهما، وهو مما لا يلتزم به أحد.

وبتعبير آخر: «**دعوى**: أن دليل الاستصحاب إنما ينهى عن نقض اليقين السابق بالشكّ لا باليقين، وهنا وإن كان الشكّ في كلّ من الفردين إلّا أنه بناء على تعلّق العلم الإجمالي بالواقع المردّد يحتمل وجود اليقين فيه أيضاً فيكون من نقض اليقين باليقين.

مدفوعة: بأنه يكفي صدق الشكّ الفعلي في جريان الاستصحاب، لأنّ مفاد دليل الاستصحاب هو التعبّد ببقاء اليقين السابق وعدم ارتفاعه في مورد الشكّ، وليس المقصود منه نفي انتقاضه بسبب الشكّ بحيث لابدّ وأن يكون الشكّ بعنوانه ناقضاً، فإن هذا لازمه أنه لوكان النقض بغيره في مورد الشكّ كالقرعة والاستخارة فلا بأس به وهو واضح العدم، فالحاصل: يكفي فعلية

صدق الشكّ في كلّ من الطرفين في موارد العلم الإجمالي حتّى على مسلك المحقّق العراقي لجريان الاستصحاب وتمامية أركانه فيه»[1].

وبهذا يتّضح أن الباء للموردية، فيجري الاستصحاب في كلا الإنائين لولا المعارضة.

تعليق على النص

• قوله ﷺ: «**ويفرّع على ذلك بأنه متى ما لم يحرز ذلك..**» أي ويفرّع على الصياغة الجديدة، وهي الصياغة الثالثة للركن الثاني، أنه ما لم يحرز نقض اليقين بالشكّ، لم يجر الاستصحاب، سواء أحرزنا نقض اليقين باليقين، أم احتملنا ذلك، فالمهمّ هو إحراز نقض اليقين بالشكّ.

• قوله: «**لما كان العلم الإجمالي مردّداً بين تلك الاشياء**» أي تردّد العلم الإجمالي بين الأفراد.

• قوله: «**فكلّ واحد منها يحتمل أن يكون معلوم النجاسة**» أي يحتمل كلّ واحد من الأفراد أن يكون هو النجس الواقعي.

• قوله: «**يحتمل أن يكون رفع اليد عن الحالة السابقة فيه نقضاً لليقين باليقين**» أي نقضاً لليقين التفصيلي بالطهارة باليقين بنجاسة الفرد الواقعي.

الشكّ التقديري

ما تقدّم من البحث كان فيما إذا كان الشكّ واليقين كلاهما فعليّين، أما إذا كان اليقين به موجوداً ولكن الشكّ فيه تقديري، بمعنى أنه لو التفت لشكّ، وأما فعلاً فهو غافل عنه، ومثّل له الشيخ الأنصاري بما إذا كان المكلّف محدثاً بالأصغر أو الأكبر ثم غفل ودخل في الصلاة وبعد الفراغ منها شكّ في أنه توضأ أو اغتسل فدخل في الصلاة، فهل يجري فيه استصحاب بقاء الحدث؟

---

(١) حاشية السيد الهاشمي، الحلقة الثالثة: ج٢، ص٤٣٩، حاشية رقم(٦٤).

الجواب: أن المشهور بين المحقّقين من الأصوليين هو عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشكّ تقديريّاً ولم يكن فعلياً، كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني[١] والمحقّق النائيني[٢] والسيد الخوئي[٣]، وقد استدلّوا على ذلك بوجهين:

الوجه الأول، ثبوتيّ. وهو ما ذكره المحقّق الأصفهاني من أن الأحكام الظاهرية أحكام طريقية لا نفسية، ولهذا يكون شأنها تنجيز الواقع عند الإصابة والتعذير عند الخطأ، ومن الواضح أن التنجيز والتعذير كليهما متقوم بالوصول حكماً وموضوعاً، فلا يعقل تعلّق التنجيز أو التعذير بموضوع تقديري لا فعلي، ولا مورد للالتفات.

وإن شئت قلت: إن الأحكام الظاهرية أحكام طريقية وناشئة عن ملاكات الأحكام الواقعية في حال الاشتباه والجهل واهتمام الشارع بعدم جواز تفويتها حتى في هذه الحالة، وليست ناشئة عن ملاكات واقعية في عرض ملاكات الأحكام الواقعية، وإلا لكانت أحكاماً واقعية لا ظاهرية، وهذا خلف.

ومن هنا يكون الغرض من جعلها الحفاظ على الأحكام الواقعية بما لها من الملاكات في حال الجهل بها واختلاطها مع غيرها، فإذن تكون الأحكام الظاهرية في طول الأحكام الواقعية ومنجّزة لها أو معذّرة، ولهذا لا شأن لها في مقابل الأحكام الواقعية، وحيث إن التعذير والتنجيز متقوّمان بوصول الحكم الظاهري والالتفات إليه، ومن المعلوم أن الوصول إليه لا يمكن إلا بالوصول إلى موضوعه وهو الشكّ والالتفات إليه فعلاً[٤].

---

(١) نهاية الدراية: ج٣، ص١٤٨.

(٢) أجود التقريرات: ج٢، ص٣٨٧.

(٣) مصباح الأصول: ج٣، ص٩١.

(٤) نهاية الدراية: ج٣، ص١٤٨.

مناقشة السيد الشهيد للأمر الأوّل

حاصل هذه المناقشة: هي أن الأحكام الظاهرية ليست مجرّد جعول واعتبارات لا شأن لها غير تنجيز الواقع أو تعذيره، بل هي أحكام ناشئة عن الملاكات الواقعية، غاية الأمر أن ملاكاتها ليست ملاكات مستقلّة في مقابل ملاكات الأحكام الواقعية، بل هي لبيان درجة الحفظ والاهتمام بها حتى في موارد الشكّ والاختلاط والالتباس في حالات التزاحم الحفظي بين الأغراض اللزومية والأغراض الترخيصية، فإذن يكون الحكم الظاهري حكماً واقعياً جعلاً، فلا يكون متقوّماً بالوصول والإحراز بإحراز موضوعه، وهذا ما أشار إليه بقوله: «وفيه: ما تقدّم في محلّه من واقعية الأحكام الظاهرية جعلاً وملاكاً وعدم تقوّمها بالوصول، نعم ملاك الحكم الظاهري ليس ملاكاً مستقلاً عن الملاكات الواقعية وإنما هو درجة الحفظ والاهتمام بها في حالات التزاحم الحفظي، وهذا لا يجعله متقوّماً بالوصول، فلا أساس لهذا الوجه»[1].

الوجه الثاني: ما ذكره الخراساني[2] والخوئي[3] من أن روايات الاستصحاب ظاهرة في أن المعتبر في جريان الاستصحاب الشكّ الفعلي لا الأعمّ منه ومن الشكّ التقديري، لأن قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) قضية حقيقية قد أخذ في موضوعها اليقين والشكّ مفروض الوجود في الخارج، وعليه فبطبيعة الحالة تدور فعلية الاستصحاب مدار فعلية موضوعه في الخارج وهو اليقين والشكّ، فإذا حصل اليقين والشكّ في نفس المكلّف صار الاستصحاب فعليّاً عليه، على أساس أن فعليّة الحكم إنما هي بفعليّة موضوعه في الخارج، وإلا لزم

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢١٢.

(٢) كفاية الأصول: ص٤٠٤.

(٣) مصباح الأصول: ج٣، ص٩١.

خلف فرض أنه موضوع له. مثلاً: موضوع وجوب الحجّ الاستطاعة، كما في الآية الكريمة والروايات، وعلى هذا فإذا حصلت الاستطاعة لزيد في الخارج صار وجوب الحج عليه فعلياً، باعتبار أن فعلية الحكم إنما هي بفعلية موضوعه فيه، ومع عدم فعلية موضوعه فيه فلا وجوب، أي لا فاعلية من قبله.

وفي المقام إذا شكّ المكلّف في بقاء الحالة السابقة بعد اليقين بها، جرى الاستصحاب وحكم ببقائها تعبّداً في ظرف الشك، وأما إذا كان المكلّف غافلاً عن الحالة السابقة بحيث لا توجد في نفسه إلا صفة الغفلة دون صفة الشكّ، فلا موضوع للاستصحاب.

فالنتيجة: أن أدلّة الاستصحاب قاصرة عن الدلالة على حجّية الاستصحاب في موارد اليقين والشكّ التقديري، لأنه ليس بشكّ فعلاً حتى يكون مشمولاً لإطلاق أدلّته.

مناقشة السيد الشهيد للمحقّق الخراساني والسيد الخوئي

المناقشة الأولى: أنه لا قصور في أدلّة الاستصحاب في مقام الإثبات، لأن إطلاق جملة من روايات الاستصحاب تامّ، منها قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: (**لا تنقض اليقين بالشكّ بل تنقضه بيقين آخر**) بتقريب أن الجملة الأخيرة قرينة على أن القاعدة المضروبة هي عدم نقض اليقين بغير اليقين، لا عدم نقض اليقين بالشكّ.

على هذا فلا دخل لفعلية الشكّ في هذه القاعدة، لأنها تدلّ على عدم جواز نقض اليقين بكلّ ما ليس بيقين، وفي المقام حيث لا يكون يقين بالانتقاض، فيكون مشمولاً لإطلاق الصحيحة، فإذا كان مشمولاً لها كان الاستصحاب حجّة في المقام وجارياً فيه، فإذن تشمل الصحيحة بإطلاقها مورد الشكّ التقديري.

ومثلها صحيحة عبد الله بن سنان، لأن قوله عليه السلام فيها: **(لأنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه)** يدلّ على أنه لا يجوز الانتقاض إلا باليقين، فما لم يكن يقين بالانتقاض فيكون الاستصحاب حجّة، كان الشكّ موجوداً أم لا، وكذلك الحالة في روايات الحلّ والطهارة بناء على دلالتها على الاستصحاب، فإنها تدلّ على عدم جواز الانتقاض إلا باليقين، وحيث إنّه لا يقين به، فيكون الاستصحاب حجّة. وهذا ما أشار إليه بقوله: «و فيه: أوّلاً: لا قصور في مقام الإثبات لتمامية الإطلاق اللفظي في جملة من أدلّة الاستصحاب، ففي الصحيحة الأولى قد ورد **(لا تنقض اليقين بالشكّ بل تنقضه بيقين آخر)** ممّا يعني أن القاعدة المضروبة عدم نقض اليقين بغير اليقين، فليست فعلية الشكّ لها دخل في هذا التعبّد فيشمل كل ما لا يكون يقيناً، وفي المقام لا يقين بالانتقاض، وكذلك التعبير الوارد في صحيحة ابن سنان **(لأنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه)** أو التعبير الوارد في روايات قاعدة الحلّ والطهارة بناءً على إمكان استفادة الاستصحاب منها أيضاً فإنها جميعاً جعلت الغاية العلم بالانتقاض»[(١)].

المناقشة الثانية: أنا لو سلّمنا أنه ليس للطوائف الثلاث من الروايات إطلاق لفظيّ يشمل الشكّ التقديري، إلا أن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي إلغاء اعتبار فعلية الشكّ في حجّية الاستصحاب، لأن ملاكها وهن الشكّ وقوّة اليقين، وهذا الوهن لا يختصّ بفرض فعلية الشكّ، بل لعلّه أكثر وهناً في حالة كونه تقديرياً فينعقد إطلاق عرفي يشمل تمام موارد عدم اليقين بالانتقاض، نعم لا تشمل موارد اليقين التقديري بالانتقاض الغافل فعلاً المتيقّن تقديراً بحيث لو التفت إلى نفسه لتيقّن، وهذا ما ذكره بقوله: «لو فرض عدم تمامية الإطلاق

---

(١) بحوث في علم الاصول: ج٦، ص٢١٢.

اللفظي فلا ينبغي الإشكال في أن مناسبات الحكـم والموضـوع المفهومـة عرفـاً تقتضي إلغاء مدخلية فعلية الشكّ في حجّية الاستـصحاب، لأنَّ ملاكهـا وهـن الشكّ وقوّة اليقين وهذا الوهن لا يختصّ بفرض فعلية الـشكّ، بـل لعلّـه أكثـر وهناً في حال كونه تقديرياً، فينعقد إطلاق عرفيّ يشمل تمام مـوارد عـدم اليقـين بالانتقاض، نعم لا يشمل موارد اليقين التقديري بالانتقاض بحيث يفرض أنّـه غافل ولكنه يتيقّن بالانتقاض لو التفت إلى نفسه، والوجه في ذلك نفس المناسبة العرفية التي ذكرناها»[1].

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢١٢.

(٧٩)

الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني

- الفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية
- إشكالية عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية
- جواب الإشكال
- خلاصة الكلام في الركن الثاني

الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني

وقد يقالُ: إنّ الركنَ الثاني يستدعي عدمَ جريانِ الاستصحاب في الشبهةِ الحكمية، كما إذا شكَّ في بقاءِ نجاسةِ الماءِ أو حرمةِ المقاربة، بعد زوالِ التغيُّرِ أو النقاءِ مِن الدم؛ وذلك لأنّ النجاسةَ والحرمةَ وكلَّ حكمٍ شرعيٍّ ليس له وجودٌ وثبوتٌ إلاّ بالجعل، والجعلُ آنيٌّ دفعيٌّ، فكلُّ المجعولِ يثبتُ في عالَمِ الجعلِ في آنٍ واحدٍ مِن دونِ أن يكونَ البعضُ منه بقاءً للبعضِ الآخرِ ومترتّباً عليه زماناً، فنجاسةُ الماءِ المتغيّرِ بتمامِ حُصَصِها وحرمةُ مقاربةِ المرأةِ بتمامِ حُصَصِها متقارنةٌ زماناً في عالَم الجعل، وعليه فلا شكَّ في البقاءِ بل ولا يقينَ بحدوثِ المشكوكِ أصلاً، بل المتيقّنُ حصّةٌ مِن الجعلِ والمشكوكُ حصّةٌ أخرى منه، فلا يجري استصحابُ النجاسةِ أو الحرمةِ.

وهذا الكلامُ مبنيٌّ على ملاحظةِ عالمِ الجعلِ فقط، فإنّ حصصَ المجعولِ فيه متعاصرةٌ، بينما ينبغي ملاحظةُ عالَمِ المجعول، فإنَ النجاسةَ بما هي صفةٌ للماءِ المتغيّرِ الخارجيِّ، لها حدوثٌ وبقاءٌ، وكذلك حرمةُ المقاربةِ بما هي صفةٌ للمرأةِ الحائضِ الخارجيةِ، فيتمُّ بملاحظةِ هذا العالَمِ اليقينُ بالحدوثِ والشكُّ في البقاءِ ويجري الاستصحابُ.

الشرح

تقدّم أن الركن الثاني له صياغات ثلاث:

الأولى: الشكّ في البقاء.

والثانية: الشكّ فقط، أي من دون تقيّده بالبقاء.

والثالثة: إحراز نقض اليقين بالشكّ.

وفي المقام يتناول المصنّف قدّس سرّه معالجة إشكال يرد على الصيغة الثانية للركن الثاني، وهي الشكّ في البقاء، وحاصل الإشكال هو عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

ومردّ ذلك إلى أننا إذا بنينا على ركنية الشكّ في البقاء، فلابدّ أن يجري الاستصحاب في الموجودات التي لها حدوث وبقاء وامتداد وجوديّ؛ لصدق الحدوث والشكّ في البقاء، أما الموجودات التي لها حدوث دفعيّ وليس لها امتداد في عمود الزمان، فلا يجري فيها الاستصحاب؛ لعدم وجود الشكّ في البقاء، كي يصدق عليها الشكّ في البقاء، والشبهات الحكمية من هذا القبيل.

وقبل الولوج في توضيح الإشكال والإجابة عليه، لابدّ من بيان المراد من الشبهات الحكمية وفرقها عن الموضوعية.

الفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية

الشبهة الحكمية: هي الشكّ في الحكم الشرعي الكلّي، كالشكّ في حرمة وطء المرأة التي انقطع الدم عنها ولم تغتسل، أو الشكّ في نجاسة الماء المتغيّر، أو الشكّ في حرمة لحم الأرنب مع العلم بأن هذا الموجود الخارجي هو أرنب، فالموضوع واضح ومعلوم، لكن الشكّ في حكمه، فالمشكوك هنا هو الحكم الشرعي الكلّي.

الشبهة الموضوعية: وهي الشكّ في الموضوع، مع العلم بالحكم، كما لو علم المكلّف أن الخمر يحرم شربه، وأن الخلّ يجوز شربه، لكن يشكّ أن هـذا الـسائل هل هو خمر أم خلّ، فالمشكوك هو الحكم الجزئي.

إشكالية عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية

حاصل الإشكال[١] يقول أنه بناء على ركنية الشكّ في البقاء، عـدم جريـان الاستصحاب في الشبهات الحكمية؛ لعدم صدق عنوان الشكّ في البقاء فيها.

بيان ذلك: إن الحكم الشرعي هو الجعل الصادر من المولى[٢]، ومن الواضح أن الجعل والتشريع للأحكام الشرعية يحصل بـشكل دفعـي في آن واحـد، بـلا

---

(١) ممن ذهب إلى عدم عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية الـشيخ النراقـي، انظـر مناهج الأصول إلى علم الأصول: ص٢٣٩؛ وكذلك السيد الخوئي حيث قـال: «التفـصيل الثالث في حجّية الاستـصحاب هـو التفـصيل بـين الأحكـام الكلّيـة الإلهيـة وغيرهـا مـن الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية، وهو الذي اختـاره الفاضـل النراقـي في المـستند، فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعولة في الـشبهات الموضـوعية، نظـير قاعـدتي الفـراغ والتجاوز وغيرهما من القواعد الفقهية. وهذا هو الصحيح، وليس الوجه فيه قـصور دلالـة الصحيحة وغيرها من الروايات، لأنّ عمـوم التعليـل في الـصحيحة والإطـلاق في غيرهـا شامل للشبهات الحكمية والموضوعية، واختصاص المورد بالشبهات الموضوعية لا يوجـب رفع اليد عن عموم التعليل، بل الوجه في هذا التفصيل أن الاستصحاب في الأحكام الكلّية معارض بمثله دائماً». مصباح الأصول: ج٣، ص٣٦، وسيأتي بيان ذلك مفصّلاً.

(٢) عرّف المصنّف الحكم الشرعي بأنه «التشريع الصادر من الله تعـالى لتنظـيم حيـاة الإنـسان، والخطابات الشرعية في الكتاب والسنّة مبرزة للحكم وكاشـفة عنـه، وليـست هـي الحكـم الشرعي نفسه». الحلقة الأولى: ص١٦١؛ فالحكم الشرعي هو ذلك الـشيء الـذي في مقـام الثبوت من الإرادة والكراهة والملاك والمصلحة والمفسدة، أما الخطاب الشرعي فهـو المـبرز للحكم الشرعي، فالحكم مرتبط بمقام الثبوت، والخطاب في مقام الإثبات.

تقدّم وتأخّر، لأنّ الجعل هو الاعتبار وهو العنصر الثالث من مقام الثبوت، والاعتبار أمر نفسي يتحقّق في آن واحد ولا امتداد له.

مثال ذلك: أن المرأة الحائض يحرم وطؤها ما دام الدم لم ينقطع أيام عادتها، فإذا انقطع الدم ولم تغتسل، فهل يجوز لزوجها أن يطأها أم لا، فالشبهة هنا شبهة حكمية؛ لأنّ الشكّ في الحكم الشرعي الكلّي، والمستشكل يقول: لا يجري الاستصحاب؛ لعدم وجود الركن الثاني وهو الشكّ في البقاء، لعدم وجود الشكّ في البقاء في الشبهات الحكمية، لأنّ الأحكام الشرعية حصلت بشكل دفعي، فليس لها حدوث وبقاء، فحرمة وطء الزوجة الحائض، وجواز وطئها بعد انقطاع الدم وقبل الغسل ثبت في عالم الجعل في آن واحد، لا أنّ الله تعالى شرّع حرمة وطء الزوجة الحائض، وبعد مدة شرع حرمة الوطء بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، بل تشريع الأحكام حصل دفعة واحدة، وعلى هذا الأساس لا يوجد شكّ في بقاء جعل الحكم الشرعي، وعليه فلا يجري استصحاب الحكم، وهو الجعل؛ لعدم تحقّق الركن الثاني وهو الشكّ في البقاء، لأنّ جعل الحكم هو أمر دفعي لا تدريجي، فلا يتصوّر الشكّ في البقاء، فلا يجري الاستصحاب.

فالمتيقّن حصّة من الحكم الشرعي وهي حرمة الوطء أثناء الحيض، والمشكوك حصّة أخرى من الجعل وهي حرمة الوطء بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، ومعه لا يجري استصحاب حرمة الوطء قبل الغسل.

مثال آخر: لو علمنا أن ماء الكرّ إذا تغيّر بالنجاسة يتنجّس، فإذا زال التغيّر بنفسه، هل يتطهّر أم لا، فهذه شبهة حكمية؛ لأنّ الشكّ في الحكم الشرعي الكلّي، وهو: نجاسة الماء الذي زال التغيّر بنفسه.

والمستشكل يقول: لا يمكن استصحاب الحكم بنجاسة الماء الثابتة قبل زوال التغيّر؛ لأنّ الحكم بنجاسة الماء المتغيّر شرّع في آن واحد وليس له امتداد في عمود الزمان، فلا يوجد شكّ في بقائه لكي يستصحب، أما الحكم بنجاسة

الماء بعد زوال تغيّره بنفسه فهو حكم آخر يشكّ في أصل حدوثـه، فـالمتيقّن هـو حصّة من الحكم الشرعي وهو نجاسة الماء المتغيّر، ولا يوجد شكّ في بقائها، أما الحكم بنجاسة الماء بعد زوال التغيّر فهو حـصّة أخـرى مـن الحكـم الـشرعي، يشكّ في أصل حدوثه.

وعليه فيقول المستشكل: إن الاستصحاب لا يجري في الـشبهات الحكميـة ويجري في الشبهات الموضوعية.

جواب الإشكال

إن الإشكال يبتني على أن الحكم الشرعي منحصر في عالم الجعل فقط، وإذا كان كذلك فيقال إن جعل الأحكام الشرعية في ذلك العالم - الجعل- حصل في آن واحد وليس لها حدوث وبقاء، لكي يتحقّق شكّ في البقاء.

إلّا أن هذا الكلام غير تامّ، وذلك لوجود عالم آخـر للحكـم الـشرعي هـو الذي يكون منشأ للآثار من الطاعة والمعصية والثواب والعقـاب، وهـذا العـالم هو عالم المجعول والفعلية وهو العالم الخارجي، ففي هذا العالم تتّصف الزوجـة بأنها حائض ويحرم وطؤها.

ولا يخفى أن الأحكام الشرعية في عالم المجعول والفعلية له حدوث وبقـاء، فيمكن أن يقال إن هذه المرأة كانت متّصفة بحرمـة مقاربتهـا مـع نـزول الـدم، والآن وبعد انقطاع الدم وقبل الغُـسل، يـشكّ في بقـاء تلـك الحرمـة، فيجـري استصحاب حرمة الوطء.

وهكذا بالنسبة للماء المتغيّر، فإن نجاسة الماء المتغـيّر ثابتـة للـماء الخـارجي، ففي الخارج يمكن أن يشار إلى أن هذا الماء متغيّر فهـو نجـس، وهـذه النجاسـة الثابتة لهذا الماء في عالم الخارج لها حدوث وبقاء واستمرار، فيقال هذا المـاء كـان نجساً حيـنما تغـيّر بالنجاسـة، والآن وبعـد زوال التغـيّر بنفـسه يـشكّ في بقـاء نجاسته، فيستصحب بقاؤها.

وبهذا يتّضح أن الاستصحاب يجري في الشبهات الحكمية بملاحظة عالم المجعول والفعلية وهو العالم الخارجي الذي هو منشأ الآثار للأحكام الشرعية، إذ إن عالم الجعل لا يكون منشأً للثواب والعقاب والطاعة والعصيان، وإلَّا (أي لو كانت الآثار تثبت للأحكام في عالم الجعل)، فلا حرمة لوطء المرأة الحائض ولا يتنجّس الماء المتغيّر، لأنّ الوطء المحرّم أو الماء النجس هو الموجود في العالم الخارجي لا الموجود في عالم الجعل؛ لأنّ الأحكام الشرعية إنما تثبت للموضوعات الخارجية وهي التي تكون منشأ الثواب والعقاب، وفي عالم المجعول والفعلية تتّصف الأحكام بالحدوث والشكّ في البقاء، وعليه فيمكن أن يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية بلحاظ عالم المجعول والفعلية.

وإلى هذا المعنى أشار صاحب الكفاية بقوله: «**إزاحة وهم**: لا يخفى أن الطهارة الحدثية والخبثية وما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها، لا يكاد يشكّ في بقائها إلَّا من قبل الشكّ في الرافع لها، لا من قبل الشكّ في مقدار تأثير أسبابها، ضرورة أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجية أو الأمور الاعتبارية التي لها آثار شرعية، فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّة، كما حكي عن بعض الأفاضل، ولا يكون ها هنا أصل إلَّا أصالة الطهارة أو النجاسة»(١).

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**بعد زوال التغيّر**» أي بعد زوال التغيّر بنفسه.

• قوله: «**لأنّ النجاسة والحرمة وكلّ حكم شرعي**». كلّ حكم شرعي آخر سواء كان وضعياً أو غير وضعي، ليس له وجود وثبوت إلَّا بالجعل.

---

(١) كفاية الأصول: ص٤١١.

• قوله: «**فكل المجعول يثبت في عالم الجعل في آن واحد**». المراد من المجعول في هذه العبارة هو الحكم الذي جعله الله تعالى، وليس المقصود منه المجعول الاصطلاحي أي الفعلية، لأنّ الجعل والمجعول بمعنى واحد حقيقة، ويختلفان بالاعتبار، فإذا نظرت إلى الفاعل يكون جعلاً، وإذا نظرت إلى الذي وقع عليه الجعل يكون مجعولاً.

وهذا الجعل أو المجعول يتحقّق في عالم الجعل في آن واحد، لأنّ الجعل هو الاعتبار وهو العنصر الثالث من مقام الثبوت، وهو- الاعتبار- أمر نفسي يتحقّق في آن واحد ولا امتداد له.

• قوله: «**فإنّ حصص المجعول فيه متعاصرة**». المراد من المجعول هنا الجعل لا المجعول الاصطلاحي وهو الفعلية.

• قوله: «**بينما ينبغي ملاحظة عالم المجعول**». المقصود من المجعول هنا هو المجعول الاصطلاحي وهو عالم الفعلية.

• قوله: «**فيتمّ بملاحظة هذا العالم اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء...**». سيأتي الجواب الصحيح لاحقاً، فانتظر.

خلاصة الكلام في الركن الثاني

• المقصود من الشكّ في هذا الركن: مطلق عدم العلم، لا الشكّ المنطقي.

• يوجد وجهان لتقريب الركن الثاني

أ) **الوجه الأوّل**: مستفاد من لسان الروايات المتقدّمة التي أخذت الشكّ في البقاء في الاستصحاب.

ب) **الوجه الثاني**: إن العقل يدلّ على ركنية الشكّ في البقاء؛ لأنّ الاستصحاب حكم ظاهري متقوّم بالشكّ.

• ذكر المصنّف ثمرتين مترتّبتين على الوجهين:

الثمرة الأولى: أن الدليل على ركنية الشكّ في البقاء إذا كان هو الدليل النقلي

فالاستصحاب لا يجري في الفرد المردّد، وإذا كان الدليل على ركنية الشكّ في البقاء هو الدليل العقلي فلا محذور في جريان الاستصحاب في الفرد المردّد.

• **الثمرة الثانية**: إذا كانت الروايات هي الدليل على الركن الثاني فلا يجري الاستصحاب فيما إذا لم يحرز اتصال زمان المتيقّن بزمان المشكوك وسابقاً عليه؛ لعدم صدق الشكّ في البقاء، أما إذا كان الدليل هو العقل فيجري الاستصحاب المذكور.

• ناقش السيد الشهيد الثمرة الثانية، بأن الاستصحاب يجري على الوجهين – أي سواء كان دليل الركن الثاني هو ظواهر الروايات أم العقل– لعدم ظهور الروايات في ركنية الشكّ في البقاء.

• هنالك صيغة ثالثة للركن الثاني وهي أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب إحراز صدق عنوان نقض اليقين بالشكّ، فلو لم يحرز عنوان نقض اليقين بالشكّ، واحتمل أنه نقض لليقين باليقين، لم يجر الاستصحاب.

• ناقش السيد الشهيد الصياغة الثالثة للركن الثاني بوجهين:

الوجه الأوّل: أن العلم الإجمالي يتعلّق بالجامع لا بالواقع.

الوجه الثاني: لو سلّمنا تعلّق العلم الإجمالي بالواقع، لكن مع ذلك لا يتمّ ما قيل؛ لأنّ القول بتعلّق العلم الإجمالي بالواقع يعني أنه يتعلّق بالواقع المشوب بالشكّ والإبهام.

• هنالك إشكال يقول: إنّه بناء على الصيغة الثانية للركن الثاني (وهي الشكّ في البقاء) فلا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية؛ لعدم صدق عنوان الشكّ في البقاء فيها.

وفي مقام الجواب نقول: إن الإشكال يبتني على أن الحكم الشرعي منحصر في عالم الجعل فقط، وهو غير تامّ، وذلك لوجود عالم آخر للحكم الشرعي وهو عالم المجعول والفعلية الذي يكون منشأ للآثار، وهذا العالم له حدوث وبقاء.

(٨٠)

الركن الثالث

وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة

- صياغة الشيخ للركن الثالث وتطبيقها على الشبهات الموضوعية
- الإشكالات التي واجهتها صياغة الشيخ للركن الثالث
  - ✓ المورد الأوّل: إذا كان المشكوك أصل وجود الشيء بقاء
  - ✓ المورد الثاني: إذا كان المشكوك من الصفات الثانوية
- مناقشة السيد الشهيد لصياغة الشيخ للركن الثالث
- صياغة المحقّق الخراساني
- التفصيل في جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية

ج. وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة

وهذا هو الركنُ الثالثُ. والوجهُ في ركنيَّتِه: أنه مع تغايرِ القضيتينِ لا يكونُ الشكُّ شكّاً في البقاءِ، بل في حدوثِ قضيةٍ جديدة، ومن هنا يُعلَمُ بأنّ هذا ليس ركناً جديداً مضافاً إلى الركنِ السابقِ، بل هو مستنبطٌ منه وتعبيرٌ آخرُ عنه.

وقد طُبّقَ هذا الركنُ على الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية، وعلى الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية، وواجهَ في كلٍّ من المجالين بعضَ المشاكلِ والصعوباتِ كما نرى فيما يلي:

أولاً: تطبيقه في الشبهات الموضوعية

جاء في إفاداتِ الشيخ الأنصاريّ قدّسَ الله روحَه التعبيرُ عن هذا الركن بالصياغة التالية: إنّه يعتبر في جريان الاستصحاب إحرازُ بقاءِ الموضوع؛ إذ مع تبدُّلِ الموضوع لا يكونُ الشكُّ شكّاً في البقاء، فلا يمكنُكَ مثلاً أن تستصحبَ نجاسةَ الخشبِ بعدَ استحالتِه وصيرورتِه رماداً، لأنّ موضوعَ النجاسةِ المتيقّنةِ لم يبقَ.

وهذه الصياغةُ سبَبَتِ الاستشكالَ في جريانِ الاستصحابِ فيما إذا كان المشكوكُ أصلَ وجودِ الشيءِ بقاءً، لأنّ موضوعَ الوجودِ الماهيةُ ولا بقاءَ للماهيةِ إلاّ بالوجود، فمع الشكِّ في وجودِها بقاءً لا يمكنُ إحرازُ بقاءِ الموضوع، فكيف يجري الاستصحاب؟

وكذلك سبّبت الاستشكالَ أحياناً فيما إذا كان المشكوكُ من الصفاتِ الثانويةِ المتأخّرةِ عن الوجود كالعدالة، وذلك لأنّ زيداً العادلَ تارةً يُشَكُّ في بقاءِ عدالتِه مع العلمِ ببقائِه حيّاً، ففي مثل ذلك يجري استصحابُ العدالةِ

بلا إشكال، لأنّ موضوعَها ـ وهو حياةُ زيدٍ ـ معلومُ البقاء. وأخرى يُشكُّ في بقاءِ زيدٍ حيّاً ويشكُّ أيضاً في بقاءِ عدالتِه على تقديرِ حياتِه، وفي مثلِ ذلك كيفَ يجري استصحابُ بقاءِ العدالةِ مع أنَّ موضوعَها غيرُ محرَز؟

وهذه الاستشكالاتُ نشأتْ مِن الصياغةِ المذكورةِ وهي لا مبرّرَ لها. ومِن هنا عدلَ صاحبُ الكفايةِ عنها إلى القولِ بأنَّ المعتبرَ في الاستصحابِ وحدةُ القضيةِ المتيقّنةِ والمشكوكة، وهي محفوظةٌ في مواردِ الاستشكالِ الآنفةِ الذكر، وأمَّا افتراضُ المستصحَبِ عرضاً وافتراضُ موضوعٍ له واشتراطُ إحرازِ بقائه، فلا موجبَ لذلك.

الشرح

من أركان الاستصحاب: وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، كما يستفاد من ظهور الدليل في أن الشكّ الذي يمثّل الركن الثاني يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الذي يمثّل الركن الأول، والوجه في ركنية اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة هو أنه مع تغاير القضية المتيقّنة مع القضية المشكوكة، لايكون الشكّ شكّاً في البقاء، بل يكون شكّاً في حدوث قضية جديدة، فلا يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين، كما لو كنّا على يقين من عدالة زيد، ثم شككنا في عدالة عمرو، فإنّ الشكّ في هذا المورد لا يكون شكّاً في بقاء عدالة زيد، وإنّما شكّ في عدالة عمرو، فلا يكون العمل بعدالة عمرو المشكوكة نقضاً لعدالة زيد المتيقّنة.

فلكي يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين، فلابدّ من اتّحاد متعلّق اليقين مع متعلّق الشكّ؛ وعلى هذا الأساس يتّضح أن وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة التي هي الركن الثالث ليست ركناً جديداً مقابل الركن الثاني، وهو الشكّ في البقاء، بل هو ركن مستنبط منه وتعبير آخر عنه.

وقد اختلف في صياغة هذا الركن بين الشيخ الأنصاري وبين المحقّق الخراساني، ولكلّ منهما صياغة خاصّة، وهاتان الصياغتان هما:

الأولى: صياغة الشيخ الأنصاري: إحراز بقاء الموضوع[1].

الثانية: صياغة المحقّق الخراساني وهي اتّحاد المشكوك والمتيقّن، أو وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة[2]. وقد طبّق هذا الركن في كلّ من الشبهات الموضوعية والحكمية، وواجهت كلتا الصياغتين بعض الإشكالات، كما سيتّضح.

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٩١.

(٢) الكفاية: ص٣٨٦.

تطبيق صياغة الشيخ للركن الثالث على الشبهات الموضوعية

ذكرنا آنفاً أن صياغة الشيخ الأنصاري لهذا الركن هي إحراز بقاء الموضوع، حيث ذكر أن من جملة شرائط الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع، لأنّه بدون إحراز الموضوع لا يكون الشكّ في البقاء، فإنّ الخشب المتنجّس -مثلاً- إذا شكّ في بقاء نجاسته بعد الاحتراق، لا يجري استصحاب نجاسته، لأنّ موضوع النجاسة المتيقّنة وهو الخشب لم يبق؛ لتبدّله إلى رماد.

وهذا ما أشار إليه الشيخ في فرائده بقوله: «إن الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما شكّ في بقائه، وهذا لا يتحقّق إلَّا مع الشكّ في بقاء القضية المحقّقة في السابق، بعينها في الزمان اللاحق. والشكّ على هذا الوجه لا يتحقّق إلَّا بأمور: الأوّل بقاء الموضوع في الزمان اللاحق، والمراد به معروض المستصحب. فإذا أريد استصحاب قيام زيد، أو وجوده، فلابدّ من تحقّق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهناً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرّره ذهناً، لا وجوده الخارجي...»[1].

وبعد هذا البيان أشار قُدِّسَ سِرُّهُ إلى الدليل الذي ساقه على هذه الدعوى، حيث قال: «الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح، لأنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً، فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم به: فإما أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وهو محال. وإما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أن هذا ليس إبقاءً لنفس ذلك العارض، وإنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٩٠.

بعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر؛ إما لاستحالة انتقال العرض، وإما لأنّ المتيقّن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقّن السابق. ومما ذكرنا يعلم: أن المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع، ولا يكفي احتمال البقاء، إذ لابدّ من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاء، والحكم بعدمه نقضاً»[(١)].

فحاصل دليل الشيخ هو أن الحكم عارض على الموضوع، فإذا جرى الاستصحاب في بقاء الحكم العارض على الموضوع الذي لم يعلم بقاؤه لاحقاً، لزم بقاء العرض - أي الحكم- بلا موضوع، وهو محال؛ لأنّ الموضوع من علل تشخّص العرض وقوامه في الخارج، فبقاء العرض بلا موضوع ممتنع، وأما انتقاله - العرض- إلى موضوع آخر، فهذا أيضاً محال؛ لأنّ الحكم ببقاء العرض حينئذ ليس إبقاءه لنفس ذلك العرض، بل هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع آخر.

الإشكالات التي واجهتها صياغة الشيخ للركن الثالث

سبّبت صياغة الشيخ الأنصاري للركن الثالث، وهي اشتراط إحراز بقاء الموضوع، إشكالاً في جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية في موردين:

المورد الأوّل: إذا كان المشكوك أصل وجود الشيء بقاء

وهذا المورد يسمّى في كلمات الأصوليين بـ«استصحاب الوجود»[(٢)].

وذلك من قبيل ما كان لو عندنا شيء موجود، ثم شُكّ في بقاء وجوده، فعلى ضوء صياغة الشيخ لا يجري استصحاب وجوده؛ لأنّ موضوع الوجود المستصحب هو الماهية، ولا بقاء للماهية إلّا بالوجود؛ لأنّ الماهية معروض

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٩١.

(٢) انظر نهاية الأفكار: ج٣، ق٢، ص١٥٥؛ فوائد الأصول: ج٤، ص٤٣٦.

الوجود، والوجود عارض الماهية[(١)] وهذا يعني أن الشكّ في بقاء الوجود هو شكّ في بقاء الماهية التي هي موضوع الوجود المستصحب، ومعه يلزم عدم إحراز بقاء الموضوع، فلا يجري الاستصحاب.

بعبارة أخرى: إن الإشكال يبتني على مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إن الماهية معروض الوجود، والوجود عارض الماهية.

المقدّمة الثانية: إن وجود الماهية وبقاءها بالوجود.

النتيجة: إن الشكّ في الوجود، هو الشكّ في الماهية.

وإذا شكّ في ماهية الشيء فمعناه عدم إحراز بقاء الموضوع، فلا يجري الاستصحاب، وبتعبير السيد الشهيد: «هذه الصياغة سبّبت الإشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المشكوك أصل وجود الشيء بقاء؛ لأنّ موضوع الوجود الماهية ولا بقاء للماهية إلّا بالوجود، فمع الشكّ في وجودها بقاء، لا يمكن إحراز بقاء الموضوع، فكيف يجري الاستصحاب؟»[(٢)].

المورد الثاني: إذا كان المشكوك من الصفات الثانوية

قبل بيان هذا المورد ينبغي الوقوف على المراد من الصفات أو الكمالات الثانوية، فنقول بنحو الإجمال: إن للشيء كمالات أوّلية كالوجود، وهناك كمالات ثانوية متأخّرة عن وجود الشيء؛ من قبيل صفات الشيء، كصفة

---

(١) قال العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة: «إن الوجود عارض للماهية، بمعنى: أن للعقل أن يجرّد الماهية عن الوجود، فيعقلها وحدها من غير نظر إلى وجودها، فليس الوجود عينها، ولا جزءاً لها . ومن الدليل على ذلك: جواز سلب الوجود عن الماهية، واحتياج اتصافها به إلى الدليل، وكونها متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم، ولو كان الوجود عينها أو جزءاً لها لما صحّ شيء من ذلك». نهاية الحكمة: ص٢٠.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١١٤.

العدالة والشجاعة ونحوهما.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إذا كان المشكوك من الصفات والكمالات الثانوية، كما لو كان زيد عادلاً، ثم شككنا في بقاء عدالته في الزمان اللاحق، فتارة نشكّ في بقاء عدالته مع العلم ببقاء حياته، ففي مثل هذه الحالة لا إشكال في استصحاب عدالته؛ لأنّ موضوع المستصحب- العدالة- وهو حياة زيد معلوم البقاء.

وتارة أخرى يشكّ في بقاء زيد حيّاً، ويشكّ أيضاً في بقاء عدالته، فعلى صياغة الشيخ (التي يشترط فيها إحراز الموضوع) لا يمكن أن نستصحب عدالة زيد؛ لعدم إحراز موضوعها؛ لأنّ موضوعها هو حياة زيد، ومع الشكّ في حياته يشكّ في موضوع الاستصحاب وهو العدالة، فلا يجري الاستصحاب؛ لاختلال الركن الثالث وهو الشكّ في البقاء.

وبهذا يتّضح الإشكال على جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية في الموردين المتقدّمين، بناء على صياغة الشيخ الأنصاري التي ذكر فيها اشتراط إحراز بقاء الموضوع في الاستصحاب، وحيث إنّنا لم نحرز بقاء الموضوع في هذين الموردين، فلا يجري الاستصحاب.

لكننا حينما نجري مسحاً ميدانياً على آراء الأصوليين في اجراء الاستصحاب في هذين الموردين، نجدهم - قدّس الله أسرارهم- يجرون الاستصحاب فيهما؛ مما يكشف لنا وجود خلل في صياغة الشيخ، كما سيتّضح.

مناقشة السيد الشهيد لصياغة الشيخ للركن الثالث

تقدّم أن صياغة الشيخ تبتني على مقدّمة وهي أن كلّ عرض لابدّ له من موضوع، حيث أشار في الدليل على هذه الصياغة بقوله: «الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح، لأنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً، فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم به: فإما أن يبقى في غير محلّ

وموضوع، وهو محال...»[١].

وقد جاءت مناقشة السيد الشهيد للشيخ الأنصاري من هذه الزاوية، وهي: أن استحالة بقاء العرض بلا موضوع إنما تكون في الأمور التكوينية، لا في الأمور الاعتبارية، فلا يوجد وجه صحيح لهذه الصياغة، لاسيّما وأن الروايات عبَّرت بعدم نقض اليقين بالشكّ، وغاية ما يمكن أن يستفاد منها هو اتّحاد المتيقّن مع المشكوك.

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد، حيث قال: «وهذه الإشكالات نشأت من الصياغة المذكورة وهي لا مبّرر لها ... وما ورد من تعبير الشيخ من استحالة قيام العرض في الخارج لا في موضوع، واضح الجواب، فإنّ الاستصحاب ليس إلَّا تعبّداً ببقاء المستصحب حتى إذا كان عرضاً حقيقياً، فضلاً عمّا إذا كان أمراً اعتبارياً، ولا يشترط في هذا التعبّد عدا ترتّب الأثر على المتعبّد به بقاءً، فإذا فرض ترتُّبه على ثبوت قضية «زيد عادل» المتيقّنة سابقاً أمكن التعبّد الاستصحابي ببقائه سواء كان تمام الموضوع في ثبوت هذا الأثر عدالة زيد - أي وجود تلك العدالة- أو كان الموضوع مركّباً من وجود زيد وعدالته، فالميزان على كلّ حال: وحدة القضية المشكوكة والمتيقّنة، المبرّر لصدق نقض اليقين بالشكّ»[٢].

وهذا المعنى أشار إليه المحقّق العراقي أيضاً، حيث قال: «لا يخفى عليك أن غاية ما يقتضيه البرهان المزبور إنما هو اعتبار الجزم بتعلّق الشكّ في القضية المشكوكة بعين ما تعلّق به اليقين السابق في القضية المتيقّنة، وفي هذا المقدار لا يحتاج إلى إحراز وجود الموضوع خارجاً والجزم به في جريان الاستصحاب، بل

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٩١.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١١٥.

يكفي في هذا الاتّحاد احتمال بقاء الموضوع أيضاً، فإنّه مع هذا الاحتمال يصدق الشكّ في بقاء ما تيقّن بثبوته سابقاً بما له من الخصوصية، فيكون الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين السابق حتى في المحمولات الثانوية والأوصاف الخارجية، كعدالة زيد وقيام عمرو، أو سواد جسم ونحو ذلك ... إذ القضية المتيقّنة هي عدالة زيد، وهي بعينها مما تعلّق به الشكّ اللاحق، وحيث إنه لا دليل على اعتبار أزيد من الاتّحاد بين القضيتين موضوعاً ومحمولاً، فلا يحتاج في التعبّد الاستصحابي إلى إحراز بقاء الموضوع خارجاً، بل يكفيه مجرّد الشكّ في بقاء المحمول والعارض ولو مع الشكّ في بقاء موضوعه ومعروضه»[1].

صياغة المحقق الخراساني

بعد ورود الإشكالات المتقدّمة على صياغة الشيخ الأنصاري، عدل المحقّق الخراساني[2] إلى صياغة أخرى للركن الثالث، حاصلها أن المعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، وبناء على هذه الصياغة لا إشكال في جريان الاستصحاب في كلا موردي الشبهة الموضوعية السابقين، لانحفاظ وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة فيهما، ففي المورد الأول، فإنّ موضوع الوجود المستصحب هو الماهية، فيجري استصحاب الوجود وإن كان موضوعه وهو الماهية غير محرز البقاء؛ للشكّ في بقاء الوجود، لانحفاظ الركن الثالث على صياغة المحقّق الخراساني - وهي وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة- وهو وجود الشيء، و«يكفي في هذا الاتّحاد احتمال بقاء الموضوع أيضاً، فإنه مع هذا الاحتمال يصدق الشكّ في بقاء ما تيقّن بثبوته سابقاً بما له من الخصوصية

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ق٢، ص٤.

(٢) أورد المحقّق الخراساني على الشيخ إشكالاً، لكن المحقّق العراقي دافع عن الشيخ، وبادر السيد الروحاني بالإجابة على العراقي، كما سيتّضح في التعليق على النصّ.

فيكون الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين السابق»[١].

أما جريان الاستصحاب في المورد الثاني، فإنّ متعلّق الشكّ هو عدالة زيد، ومتعلّق اليقين هو عدالة زيد أيضاً، فالركن الثالث محفوظ؛ لوحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة وهي عدالة زيد، فيجري استصحاب عدالته بلا إشكال.

والحاصل أن صياغة الشيخ غير تامّة ولا دليل عليها.

وهذا ما أشار إليه المحقّق الخراساني بقوله: «فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده: القطع بثبوت شيء، والشكّ في بقائه، ولا يكاد يكون الشكّ في البقاء إلّا مع اتّحاد القضية المشكوكة والمتيقّنة بحسب الموضوع والمحمول، وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة . وأما الأحكام الشرعية سواء كان مدركها العقل أم النقل، فيشكل حصوله فيها، لأنّه لا يكاد يشكّ في بقاء الحكم إلّا من جهة الشكّ في بقاء موضوعه، بسبب تغيّر بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاء ... ويندفع هذا الإشكال، بأنّ الاتّحاد في القضيتين بحسبهما، وإن كان مما لا محيص عنه في جريانه، إلّا أنه لمّا كان الاتّحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحقّقه وفي صدق الحكم ببقاء ما شكّ في بقائه، وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له، مما يعد بالنظر العرفي من حالاته ... ضرورة [صحّة] إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبّداً، أو لكونه مظنوناً ولو نوعاً، أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعاً»[٢]. وبهذا يتّضح أن ما ذكره الشيخ غير تامّ[٣].

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ق٢، ص٤.

(٢) كفاية الأصول: ص٣٨٥.

(٣) هنالك بعض التفاصيل في جريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجية نتيجة لاشتراط اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة، نشير إليها في التعليق على النص إن شاء الله تعالى.

تعليق على النص

جواب صاحب الكفاية على الشيخ

تقدّم أن الشيخ الأنصاري صاغ الركن الثالث باشتراط إحراز بقاء الموضوع، لأنّه بدون إحراز الموضوع لا يكون الشكّ في البقاء؛ لأنّه لو لم يعلم تحقّق الموضوع لاحقاً، لا يمكن الاستصحاب؛ لأنّه إذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم به: فإما أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وهو محال . وإما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق.

وقد أجاب صاحب الكفاية على هذا الدليل بما حاصله: أن بقاء العرض على قسمين: أحدهما عرض تكويني، والآخر تعبّدي، ولاشكّ في أن البقاء الحقيقي التكويني للعرض لا ينفكّ عن بقاء معروضه حقيقة، وإلّا للزم ما ذكره الشيخ من المحذورين أي إما بقاء العرض بلا موضوع أو انتقاله إلى موضوع آخر وكلاهما محال.

وأما البقاء التعبّدي فيمكن انفكاكه عن موضوع انتقاله إلى موضوع آخر، فإنّ البقاء التعبّدي- الذي هو مفاد الاستصحاب- ليس إلّا ترتيب آثار وجود المستصحب بأمر الشارع، فلا استحالة في التعبّد بانتقال عرض موضوع إلى موضوع آخر، فلا استحالة في أن يأمر المولى بأنك إذا كنت على يقين من عدالة زيد فتعبّد بعدالة أبيه بترتيب آثارها، وبهذا يتّضح أن البرهان العقلي الذي ذكره الشيخ يثبت استحالة انتقال العرض التكويني من موضوع إلى آخر، ولا يثبت الاستحالة تعبّداً.

وهذا ما أشار إليه الآخوند بقوله: «والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقوّمه بالموضوع وتشخّصه به غريب؛ بداهة أن استحالته حقيقةً غير مستلزم لاستحالته تعبّداً، والالتزام بآثاره شرعاً . وأما

بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجاً، فلا يعتبر قطعاً في جريانه لتحقّق أركانه بدونه، نعم ربما يكون مما لابدّ منه في ترتيب بعض الآثار، ففي استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، وإن كان محتاجاً إليه في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الانفاق عليه»[1].

جواب المحقّق العراقي على صاحب الكفاية

تصدّى المحقّق العراقي لدفع ما أورده صاحب الكفاية على الشيخ، وحاصل دفاعه: جعل المورد من موارد الشكّ في استعداد المستصحب للبقاء وقابليته للاستمرار، وحيث إنّ مسلك الشيخ هو عدم جريان الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي، وعلى هذا فإنّ عدم بقاء العرض بلا معروضه الأوّل لأجل امتناع بقائه بلا موضوع أو انتقاله من موضوعه إلى موضوع آخر، مرجعه إلى عدم استعداد العرض القائم به للبقاء وقابليته للاستمرار عند عدم موضوعه. ومع الشكّ في بقاء الموضوع يشكّ في المقتضي أي يشكّ في استعداد العرض القائم به للبقاء، فلا يكون المورد مشمولاً لأدلّة الاستصحاب على رأي الشيخ، وبهذا يتّضح أن المحقّق العراقي جعل الدليل العقلي الذي ساقه الشيخ مقدّمة لبيان صيرورة المورد حينئذ من موارد الشكّ في المقتضي الذي لا يجري فيه الاستصحاب.

إلى هذا أشار بقوله: «على القول باختصاص أخبار الباب صرفاً أو انصرافاً بصورة اليقين باستعداد المستصحب للبقاء والشكّ في الرافع لابدّ في جريان الاستصحاب في الأعراض والمحمولات الثانوية من إحراز بقاء الموضوع في الخارج؛ لأنه مع الشكّ في بقائه يشكّ في استعداد العرض المتقوّم به للبقاء، لامتناع بقاء العرض بلا موضوع أو انتقاله من محلّه المتقوّم به إلى محلّ آخر، ومع

(١) كفاية الأصول: ص٤٢٧.

الشكّ في استعداده للبقاء لا يجري فيه الاستصحاب.

وإلى ذلك نظر الشيخ قدس سره في استدلاله على مدّعاه بقوله: «لأنّه لو لم يعلم بتحقّقه لاحقاً فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم به.

فإما أن يبقى في غير محلّ وموضوع وهو محال، وإما أن يبقى في موضوع غير موضوع السابق، وهو أيضاً محال».

فإنّ تشبّثه بالبرهان المزبور إنّما هو من جهة ملازمة الشكّ في بقاء الموضوع للشكّ في استعداد العرض القائم به للبقاء لامتناع بقائه بلا موضوع.

فما أفاده قدس سره على مسلكه من تخصيص الاستصحاب بخصوص الشكّ في الرافع في غاية المتانة. ولا يتوجّه عليه إشكال الكفاية بأن الكلام في البقاء التعبّدي لا في الحقيقي، والبرهان المزبور إنّما يتمّ في الثاني دون الأوّل؛ لأنّ مرجع البقاء التعبّدي إلى لزوم ترتيب أثر البقاء في الظاهر، ولا استحالة فيه مع الشكّ في الموضوع. كيف، ولا يحتمل من مثل الشيخ الذي هو خريط هذه الصناعة الغفلة عن الفرق بين البقاء الحقيقي والتعبّدي كي يورد عليه الإشكال المزبور»[1].

مناقشة السيد الروحاني للمحقّق العراقي

إن دفاع المحقّق العراقي عن الشيخ يرتكز على أمرين:

«**الأوّل**: عدم إمكان بقاء العرض بلا موضوعه الأوّل المستحصل من استحالة بقائه بلا موضوع أو في موضوع آخر.

الثاني: أن نتيجة هذا هو الشكّ في قابلية العرض للبقاء وعدم إحراز استعداده للاستمرار عند الشكّ في بقاء الموضوع.

والأوّل مسلَّم لا كلام لنا فيه. وإنَّما الكلام في الأمر الثاني، فإنه لا نسلّم

(١) نهاية الأفكار: ق٢، ج٤، ص٤.

كونه نتيجة ذلك أو مرجعه إلى كون الشكّ في بقاء الموضوع يلازم الشكّ في استعداد العرض القائم به للبقاء مطلقاً، بل الأمر يختلف باختلاف منشأ الشكّ في بقاء الموضوع. فإن كان من جهة عدم إحراز استعداده للبقاء، بأن كان الموضوع بحيث لو خلّي وطبعه، غير باقٍ إلى هذا المقدار – الذي يفسَّر به عدم إحراز المقتضي في المقام – كان الشكّ في بقاء العرض من جهة الشكّ في استعداده للبقاء طبعاً. وإن كان من جهة احتمال وجود الرافع، بأن كان الموضوع بحيث لو خلّي وطبعه يستمرّ في وجوده لولا حدوث حادث زماني، كان الشكّ في بقاء العرض من جهة وجود الرافع أيضاً لإحراز قابليته للبقاء بإحراز قابلية موضوعه له، فلابدّ من ملاحظة موارد الشكّ في بقاء الموضوع، وأنّه على أيّ نحو، فإنه يختلف كما عرفت»[1].

التفصيل في جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية

هناك بعض التفاصيل في جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية، ومن هذه الموارد:

١. التفصيل بين ما إذا كان الشكّ في بقاء الموضوع الخارجي من جهة الشكّ في المقتضي، كالشكّ في حياة زيد من جهة الشكّ في انقضاء استعداده للبقاء، وبين ما إذا كان الشكّ في الرافع، كالشكّ في حياته من جهة الشكّ في قتله، فذهب بعضٌ إلى عدم جريان الاستصحاب في الأوّل، ويجري في الثاني، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

٢. التفصيل بين ما إذا كان الموضوع من الموضوعات المستنبطة (أي مفاهيم الألفاظ، مثل كون الصعيد مطلق وجه الأرض) وبين ما إذا كانت من الموضوعات الصرفة (وهي المصاديق الخارجية للمفاهيم الكلّية) فلا يجري

(١) منتقى الأصول:ج٦، ص٣٤٩.

الاستصحاب في الأوّل، ويجري في الثاني، كما نسبه الشيخ إلى بعض مشايخه.

قال الشيخ الأنصاري: «الظاهر دلالة الأخبار على حجّيّة الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة؛ لعين ما ذكرنا من وجه دلالتها على حجّيّته في الموضوعات الصرفة، إذ الفارق غير ظاهر، فتدبّر.

خلافاً لبعض مشايخنا حيث منع من ظهورها بالنسبة إلى الموضوعات المستنبطة، وادّعاه بالنسبة إلى الموضوعات الصرفة فقط من الأمور الخارجيّة، مستنداً إلى أنّ ارتباطها بالأحكام الشرعيّة قريب، فلا يبعد بيان حكمها عن منصب الشارع، فإنّ الحكم بوجوب إبقاء زيد - المفقود - في قوّة حكمه بحرمة التصرّف في ماله، بل المقصود الذاتي من ذلك الحكم هذا الحكم - على ما عرفت سابقاً - بخلاف ارتباط الموضوعات المستنبطة بالأحكام، فإنّه بعيد.

مثلاً: إذا حكم الشارع في ضمن قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بوجوب إبقاء اللفظ على ما كان من اتّحاد المعنى وأن لا يحكم عليه بنقل أو اشتراك، فلا يفهم من ذلك أنّ مقصوده الذاتي من ذلك هو الحكم في مرحلة الظاهر بأن السورة واجبة، نظراً إلى أنّ الأمر الوارد بالسورة في الرواية الفلانيّة - المشكوك في كونه موضوعاً للوجوب فقط أو له وللاستحباب - يجب بمقتضى الاستصحاب الحكم باتّحاد معناه وكونه حقيقة خاصّة في الوجوب، فيترتّب على ذلك وجوب حمل الأمر المجرّد عليه، فيترتّب على ذلك وجوب الحكم بإرادة المعصوم عليه السلام الوجوب من الأمر بالسورة، فيترتّب عليه وجوب السورة على المكلّف[1].

(١) أنظر: حاشية الاستصحاب، الشيخ الانصاري: ص٢٢٢.

(٨١)

تطبيق الركن الثالث على الشبهات الحكمية

- الإشكال على صياغة المحقّق الخراساني
- الإشكال على صياغة الشيخ الأنصاري
- جواب الشهيد الصدر
- الضابطة في تعدّد الحكم هي الحيثيات التقييدية

ثانيا: تطبيقه في الشبهات الحكمية

وعندَ تطبيقِ هذا الركن على الاستصحاب في الشبهات الحكميةِ نشأت بعضُ المشاكل أيضاً، إذ لوحظ أنّا حين نأخذُ بالصياغة الثانية له ـ التي اختارها صاحبُ الكفاية ـ نجدُ: أنّ وحدةَ القضيةِ المتيقّنةِ والمشكوكةِ لا يمكنُ افتراضُها في الشبهةِ الحكميةِ إلاّ في حالاتِ الشكِّ في النسخِ بمعنى إلغاءِ الجعل ـ أي النسخِ بمعناهُ الحقيقي ـ.

وأمّا حيثُ لا يُحتملُ النسخُ فلا يمكنُ أن ينشأَ شكٌّ في نفسِ القضيةِ المتيقّنة، وإنما يُشكُّ في بقاءِ حكمِها حينئذٍ إذا تغيّرت بعضُ القيودِ والخصوصياتِ المأخوذةِ فيها، وذلك بأحدِ وجهين:

إما بأن تكونَ خصوصيةٌ ما دخيلةً يقيناً في حدوث الحكمِ ويُشكُّ في إناطةِ بقائهِ ببقائِها، فترتفعُ الخصوصيةُ ويُشَكُّ حينئذٍ في بقاءِ الحكم، كالشكِّ في نجاسةِ الماءِ بعدَ زوالِ تغيُّره.

وإما بأن تكونَ خصوصيةٌ ما مشكوكةَ الدخلِ مِن أوّلِ الأمرِ في ثبوتِ الحكم، فيُفرَضُ وجودُها في القضيةِ المتيقّنة؛ إذ لا يقينَ بالحكم بدونِها ثم ترتفعُ فيحصلُ الشكُّ في بقاء الحكم.

وفي كلٍّ مِن هذين الوجهين لا وحدةَ بين القضيةِ المتيقّنةِ والمشكوكة.

كما أنا حين نأخذُ بالصياغة الأولى لهذا الركنِ نلاحظُ أنّ موضوعَ الحكمِ عبارةٌ عن مجموعِ ما أُخِذَ مفروضَ الوجودِ في مقام جعلِه، والموضوعُ بهذا المعنى غيرُ محرَزِ البقاءِ في الشبهاتِ الحكمية؛ لأنّ الشكَّ في بقاءِ الحكمِ ينشأُ من الشكِّ في انحفاظِ تمامِ الخصوصياتِ المفروضةِ الوجودِ في مقامِ جعلِه.

ولأجلِ حلِّ المشكلةِ المذكورةِ نقدّمُ مثالاً من الأعراضِ الخارجيةِ فنقولُ:

إنّ الحرارةَ لها معروضٌ وهو الجسم، وعلّةٌ وهي النارُ أو الشمسُ، والحرارةُ تتعدّدُ بتعدّدِ الجسمِ المعروضِ لها. فحرارةُ الخشبِ غيرُ حرارةِ الماء، ولا تتعدّدُ بتعدّدِ الأسبابِ والحيثياتِ التعليلية. فإذا كانت حرارةُ الماءِ مستندةً إلى النارِ حدوثاً وإلى الشمسِ بقاءً لا تُعتَبرُ حرارتينِ متغايرتينِ، بل هي حرارةٌ واحدةٌ لها حدوثٌ وبقاء.

ونفسُ الشيء نقولُه عن الحكم كالنجاسة مثلاً، فإنّ لها معروضاً وهو الجسمُ، وعلّةً وهي التغيّرُ بالنسبة إلى نجاسةِ الماء مثلاً، والضابطُ في تعدّدِها تعدّدُ معروضِها لا تعدّدُ الحيثياتِ التعليلية.

فالخصوصيةُ الزائلةُ التي سببُ زوالها الشكُّ في بقاء الحكم إن كانت - على فرضِ دخالتها - بمثابةِ العلّةِ والشرط، فلا يضرُّ زوالُها بوحدة الحكم، ولا تستوجبُ دخالتُها كحيثيةٍ تعليليةٍ مباينةَ الحكمِ بقاءً للحكم حدوثاً، كما هو الحالُ في الحرارة أيضاً.

وأما إذا كانت الخصوصيةُ الزائلةُ مقوّمةً لمعروض الحكم - كخصوصيةِ البوليةِ الزائلةِ عند تحوُّلِ البولِ بخاراً - فهي توجبُ التغايرَ بين الحكم المذكورِ والحكمِ الثابتِ بعدَ زوالها.

وعليه فكلّما كانت الخصوصيةُ غيرُ المحفوظة من الموضوع أو من القضيةِ المتيقّنةِ حيثيةً تعليليةً فلا ينافي ذلك وحدةَ الحكم حدوثاً وبقاءً، ومعه يجري الاستصحابُ. وكلّما كانت الخصوصيةُ مقوّمةً للمعروض كان انتفاؤُها موجباً لتعذّرِ جريانِ الاستصحاب، لأنّ المشكوكَ حينئذٍ مباينٌ للمتيقّن.

الشرح

تقدّم أن الركن الثالث على صياغة الشيخ الأنصاري - وهي إحراز الموضوع- واجه بعض الإشكالات عند تطبيقه على الشبهات الموضوعية، أما على صياغة المحقّق الخراساني - وهي وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة- فلم يواجه الإشكال عند تطبيقه على الشبهات الموضوعية، كما تبيّن فيما تقدّم.

أما عند تطبيق هذا الركن على الشبهات الحكمية، فإنّه يواجه الإشكال على كلتا الصياغتين، فيواجه الإشكال على صياغة الشيخ الأنصاري؛ لعدم إحراز بقاء الموضوع، وعلى صياغة المحقّق الخراساني؛ لعدم وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، كما سيتّضح.

الإشكال على صياغة المحقق الخراساني

حاصل الإشكال: هو أن الشكّ في بقاء الحكم الشرعي السابق لا يمكن تحقّقه إلَّا بعد زوال بعض خصوصيات الموضوع، لأنّه مع بقاء جميع خصوصيات الموضوع لا يمكن الشكّ في الحكم الشرعي؛ لأنّ الحكم الشرعي تابع لوجود موضوعه، إذ إن نسبة الموضوع إلى حكمه نسبة العلّة إلى معلولها، فكما لا يتخلّف المعلول عن علّته، كذلك لا يتخلّف الحكم عن موضوعه. وعليه إذا كان موضوع الحكم الشرعي باقياً بجميع خصوصياته، فلا يشكّ في زوال ذلك الحكم.

إذا تبيّن ذلك نقول: إن الشكّ في بقاء الحكم الشرعي في جميع الموارد - إلَّا في مورد النسخ كما يتّضح- ينشأ من أحد أمرين:

الأمر الأوّل: القطع بكون خصوصية معيّنة لها الدخل في موضوع الحكم الشرعي، من قبيل خصوصية التغيّر للماء، فإنّها دخيلة في نجاسة الماء قطعاً؛ لأنّ

الماء النجس هو الماء المتغيّر، لكنّا نشكّ في أن هذه الخصوصية- وهي تغيّر الماء- هل لها مدخلية في بقاء النجاسة، فلو زال التغيّر عن الماء، لا نعلم أن الماء هل طهر أم باقٍ على نجاسته؟ ففي هذه الحالة اختلفت القضية المتيقّنة عن القضية المشكوكة. فالقضية المتيقّنة هي الماء المتغيّر والقضية المشكوكة هي الماء الذي زال تغيّره، فلا توجد وحدة قضية متيقّنة ومشكوكة، وبهذا يتّضح أنه بناء على صياغة المحقّق الخراساني يكون الركن الثالث - وهو وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة- غير محفوظ، فلا يجري الاستصحاب.

الأمر الثاني: أن تكون خصوصيّة ما نشكّ في دخلها في موضوع الحكم الشرعي، أي لا نقطع بعدم مدخلية هذه الخصوصية في موضوع الحكم الشرعي. وبعد زوال هذه الخصوصية، نشكّ في بقاء ذلك الحكم الشرعي، من قبيل العلم والقطع بوجوب صلاة الجمعة في زمن حضور الإمام ونشكّ في وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة؛ لاحتمال مدخلية حضور الإمام عليه السلام في موضوع وجوب صلاة الجمعة، ففي هذه الحالة لا يجري الاستصحاب أيضاً على صياغة المحقّق الخراساني؛ لعدم إحراز وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، لأنّ القضية المتيقّنة هي وجوب صلاة الجمعة في زمن حضور الإمام عليه السلام، والقضية المشكوكة وجوب صلاة الجمعة في زمن غيبة الإمام عليه السلام وعدم ظهوره، فاختلفت القضية المتيقّنة عن المشكوكة؛ لاحتمال مدخلية حضور الإمام عليه السلام في وجوب صلاة الجمعة، فلا يجري الاستصحاب.

وإلى هذين الأمرين أشار الشهيد الصدر بقوله: «لا يمكن أن ينشأ شكّ في نفس القضية المتيقّنة وإنّما يشكّ في بقاء حكمها حينئذ إذا تغيّرت بعض القيود والخصوصيات المأخوذة فيها، وذلك بأحد وجهين: إما بأن تكون خصوصية ما دخيلةً يقيناً في حدوث الحكم ويشكّ في إناطة بقائه ببقائها، فترتفع الخصوصية ويشكّ حينئذٍ في بقاء الحكم، كالشكّ في نجاسة الماء بعد زوال تغيّره، وإما بأن

تكون خصوصية ما مشكوكة الدخل من أوّل الأمر في ثبوت الحكـم، فيفـرض وجودها في القضية المتيقّنة؛ إذ لا يقـين بـالحكم بـدونها، ثـمّ ترتفـع، فيحـصل الشكّ في بقـاء الحكـم، وفي كـلّ مـن هـذين الـوجهين لا وحـدة بـين القـضية المشكوكة والمتيقّنة»[١].

وبهذا يتّضح أن الشكّ في بقاء الحكم الشرعي الـسابق لا يمكـن تحقّقـه إلَّا بعد زوال بعض الخصوصيات للموضوع.

نعم في صورة واحدة يمكن افتراض الشكّ في بقـاء الحكـم الـشرعي مـن دون زوال أيّ خصوصية من خـصوصيات موضـوع ذلـك الحكـم الـشرعي، وهي صورة احتمال النسخ للحكم الشرعي، بمعنـى إلغـاء الجعـل، أي النـسخ الحقيقي[٢] فتكـون جميـع خـصوصيات المـاء المتغـيّر- بـما في ذلـك خـصوصية

---

(١) بحوث في علم الأصول، الشهيد الصدر: ج٦، ص١١٥.

(٢) لا يخفى أن النسخ بمعناه الحقيقي - بمعنى أن المولى ينكشف له أن المـصلحة عـلى خـلاف الحكم الذي شرّعه- غير معقول، ومستحيل في حقّ الباري تعالى؛ لاستلزامه الجهل وعـدم إحاطته بجهات الحسن والقبح، تعالى عن ذلـك علـوّاً كبـيراً. نعـم يمكـن تـصوير النـسخ الحقيقي المعقول في مرحلة الجعل والاعتبار، كما لـو افترضـنا أن المـولى جعـل الحكـم عـلى طبيعيّ المكلّف دون أن يقيّده بزمان دون زمان، ثم بعد ذلـك يلغـي ذلـك الجعـل ويرفعـه، لعلمه السابق بأن المـلاك مـرتبط بزمـان مخـصوص، ولا يلـزم مـن ذلـك أيّ محـذور، لأنّ الإطلاق في الجعل لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في الملاك، وإنّما نـشأ من مصلحة أخرى كإشعار المكلّف بهيبة الحكم وأبديّته.

وهناك معنى آخر للنسخ وهو النـسخ المجـازي، كـما لـو كـان نـسخ الحكـم يرجـع إلى أن المصلحة المقدّرة مثلاً كان لها أمد محدّد من أوّل الأمر وقد انتهى أمدها ووقتها المؤقّت لهـا، مـن قبيل ما لو فرضنا أن المولى جعل الحكم على طبيعي المكلّف المقيّـد بـأن يكـون في الـسنة الأولى من الهجرة مثلاً، فإذا انتهت تلك السنة انتهى زمان المجعول ولم يطرأ تغيير على نفس الجعل.

التغيّر- موجودة، ومع ذلك يحتمل ارتفاع النجاسة؛ لاحتمال أن الشارع نسخ حكم النجاسة للماء المتغيّر، فحينئذ يجري استصحاب عدم النسخ، وبقاء ذلك الحكم الشرعي.

إلَّا أن افتراض النسخ لايتمّ إلَّا في زمان النبي صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ؛ لأنّ الأحكام الشرعية في زمانه صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ يمكن افتراض النسخ فيها، أما بعد النبي فلا يحتمل النسخ، وعليه فلا يمكن الشكّ في بقاء الحكم إلَّا في حالة انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، كما تقدّم.

وبهذا يتحصّل أن منشأ الشكّ في بقاء الحكم الشرعي منحصر في اختلال بعض ما عليه الموضوع من الأوصاف، وعلى هذا لا يمكن إحراز وحدة القضية المشكوكة والمتيقّنة، فلا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية في ضوء صياغة المحقّق الخراساني.

الإشكال على صياغة الشيخ الأنصاري

أما الإشكال على صياغة الشيخ الأنصاري (اشتراط إحراز بقاء الموضوع) فواضح؛ لأنّ موضوع الحكم هو عبارة عن مجموع ما أخذ مفروض الوجود من الخصوصيات في مقام جعل ذلك الحكم، ففي المثال المتقدّم أن ما أخذ مفروض الوجود من الخصوصيات هي خصوصية الماء وخصوصية التغيّر، بمعنى: أن الموضوع مركّب من هاتين الخصوصيتين (خصوصية الماء وخصوصية التغيّر)، فالمولى لاحظ هاتين الخصوصيتين وجعل حكم النجاسة للماء المتغيّر، فإذا زالت خصوصية التغيّر، لم نحرز بقاء الموضوع، إذ لعلّ لخصوصية التغيّر مدخلية في موضوع الحكم بالنجاسة، وعلى هذا فلا يمكن جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية في ضوء صياغة الشيخ؛ لعدم إحراز بقاء الموضوع.

جواب الشهيد الصدر

لكي يتّضح الجواب لابدّ من تقديم مقدّمة، حاصلها أن **العرض يتعدّد بتعدّد موضوعه لا بتعدّد سببه**. فالأعراض الخارجية من قبيل الحرارة، لها موضوع - معروض- وهو الجسم، لأنّ كلّ عرض لابدّ أن يكون له معروض، ولها سبب وعلّة وهو النار أو الشمس أو الحركة، وهذا العرض وهو الحرارة يتعدّد بتعدّد موضوعه - معروضه- ولا يتعدّد بتعدّد أسبابه وعلله، فإذا عرضت الحرارة على الحديد تارة وعلى الماء أخرى وعلى الخشب ثالثة، فالحرارة هنا تعدّدت؛ لأنّ الحرارة في الحديد تختلف عنها في الماء وهي غيرها في الخشب.

أما إذا افترضنا أن المعروض واحد لكن أسباب الحرارة تعدّدت، فالماء مثلاً حارّ من النار ومن الشمس ومن الكهرباء، فهل تتعدّد الحرارة أم هي واحدة؟

الجواب: إنّ الحرارة في الماء واحدة وإن تعدّدت أسبابها، فالحرارة للماء واحدة وإن كانت بسبب النار حدوثاً، وبسبب الشمس بقاءً، فلا يكون تعدّد السبب موجباً لتعدّد العرض، وتسمَّى الأسباب والعلل بالحيثيات التعليلية، ومن هنا يقال إن العرض لا يتعدّد بتعدّد سببه، وإنّما يتعدّد بتعدّد موضوعه.

إذا تبيّنت هذه المقدّمة نقول: إنه كما في الأعراض الخارجية لا يتعدّد العرض بتعدّد علله وأسبابه وهي الحيثيات التعليلية، كذلك الأحكام الشرعية لا تتعدّد بتعدّد أسبابها وعللها أي لا تتعدّد بالحيثيات التعليلية، فحكم النجاسة عرض يحتاج إلى موضوع وهو الماء، وتحتاج نجاسة الماء إلى سبب وهو التغيّر مثلاً، فإذا شكّ في بقاء الحكم نتيجة لفقدان بعض الخصوصيات التي ترجع إلى السبب كزوال التغيّر مثلاً - وهي الحيثيات التعليلية- لا يتعدّد حكم النجاسة، لما تقدّم من أن العرض- وهو حكم النجاسة في المقام- لا يتعدّد ولا يوجب تغيّر الحكم، بل إن الحكم واحد، وإن حصل التغيّر في سببه.

وبهذا يتّضح «أن الخصوصية التي سبب زوالها الشكّ في بقاء الحكم إذا

كانت على فرض دخالتها بمثابة العلّة والشرط، فلا يضرّ زوالها بوحدة الحكم ولا تستوجب دخالتها كحيثية تعليلية مباينة الحكم بقاء للحكم حدوثاً»[1].

الضابطة في تعدّد الحكم هي الحيثيات التقييدية

الخصوصيات التي توجب تعدّد وتغيّر الحكم هي التي ترجع إلى الموضوع، ويطلق عليها بالحيثيات التقييدية، كما لو تحوّل البول إلى بخار، أو الخشب إلى فحم، فهنا لا يمكن جريان استصحاب نجاسة البول أو الخشب، لتبدّل خصوصية الموضوع؛ لأنّ خصوصية البولية معتبرة ومقوّمة للحكم بنجاسته، وهي غير خصوصية البخارية، وتبدّل البولية إلى البخارية يوجب التغيّر في موضوع الحكم بالنجاسة، وعليه فالنجاسة السابقة المتيقّنة غير النجاسة المشكوكة، فلا يمكن جريان الاستصحاب.

والحاصل مما تقدّم هو أن الخصوصية الزائلة في الموضوع أو في القضية المتيقّنة إذا كانت من أسباب الحكم، أي من الحيثيات التعليلية، فلا ينافي ذلك وحدة الحكم حدوثاً وبقاء، فيصدق أن المتيقّن عين المشكوك، كما أنّه يصدق أن الموضوع محرز البقاء، فيجري الاستصحاب بلا إشكال.

أما إذا كانت الخصوصية الزائلة هي خصوصية ترجع إلى الموضوع ومقوّمة له، فزوال تلك الخصوصية يوجب مباينة المتيقّن للمشكوك، إذ إن نجاسة البول المتيقّنة غير نجاسة البخار المشكوكة؛ لفقد خصوصية البولية، فلا يكون المتيقّن عين المشكوك، ولم يحرز بقاء الموضوع، وعليه فلا يجري الاستصحاب.

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**وأما ما لا يحتمل النسخ فلا يمكن أن ينشأ شكّ**» تقدّم الكلام

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١١٨.

في المراد من النسخ في ثنايا البحث، وكذلك تقدّم الكلام في بيان معنى النسخ الحقيقي في الحلقة الثانية، حيث ذكر المصنّف هناك، كيفية تصوير النسخ الحقيقي في مرحلة الجعل «بأن نفترض أن المولى جعل الحكم على طبيعيِّ المكلّف دون أن يقيّده بزمان دون زمان، ثم بعد ذلك يلغي ذلك الجعل ويرفعه تبعاً لما سبق في علمه من أن الملاك مرتبط بزمان مخصوص، ولا يلزم من ذلك محذور، لأنّ الإطلاق في الجعل لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في الملاك، بل قد ينشأ لمصلحة أخرى كإشعار المكلّف بهيبة الحكم وأبديّته. وأما تصويره بالمعنى المجازي فبأن نفترض أن المولى جعل الحكم على طبيعيّ المكلّف المقيّد بأن يكون في السنة الأولى من الهجرة مثلاً، فإذا انتهت تلك السنة إنتهى زمان المجعول ولم يطرأ تغيير على نفس الجعل. والافتراض الأوّل أقرب إلى معنى النسخ، كما هو ظاهر»[1].

• قوله: «**إذا تغيّرت الخصوصيات المأخوذة فيها**». مراده تغيّر بعض الخصوصيات المأخوذة في القضية المتيقّنة.

• قوله: «**كما أنا نأخذ بالصياغة الأولى**». وهي صياغة الشيخ الأنصاري؛ حيث اشترط في جريان الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع.

• قوله: «**وعليه فكلّما كانت الخصوصية غير المحفوظة من الموضوع أو من القضية المتيقّنة**». هذا الترديد للإشارة إلى صياغة الشيخ الأنصاري وصياغة الآخوند.

• قوله: «**وكلّما كانت الخصوصية مقوّمةً للمعروض كان انتفاؤها..**». أي أن الخصوصية الزائلة تارة تؤدّي إلى تعدّد الموضوع، فلا يجري الاستصحاب، وأخرى لا تؤدّي إلى تعدّد الموضوع، فيجري الاستصحاب.

---

(١) الحلقة الثانية: ص٣٠٠.

(٨٢)

الضابطة في التمييز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية

- الضابطة هي الدليل الشرعي
- مناقشة المصنّف للضابطة المتقدّمة
- الضابطة الصحيحة في التمييز: النظر إلى عالم الفعلية لا الجعل

ومـن هنـا يـبرزُ الـسؤالُ التـالي: كيـف نـستطيعُ أن نميّـزَ بـينَ الحيثيّـةِ التعليليةِ والحيثيّةِ التقييديةِ المقوّمةِ لمعروض الحكم؟

فقد يُقال: بأنّ مرجعَ ذلك هو الدليلُ الشرعيُّ لأنّ أخذَ الحيثيةِ في الحكمِ ونحوَ هذا الأخذِ تحتَ سلطانِ الشارع، فالدليلُ الشرعيُّ هو الكاشفُ عن ذلك. فإذا وردَ بلسانِ «الماءُ إذا تغيّرَ تنجّسَ» فهمنا أنّ التغيّرَ اتّخذَ حيثيةً تعليلية.

وإذا وردَ بلسان «الماءُ المتغيّرُ متنجّسٌ» فهمنا أن التغيّر حيثيةٌ تقييدية، وعلى وزان ذلك «قلّدِ العالمَ» أو «قلّده إن كان عالماً» وهكذا.

والصحيحُ: أنّ أخذَ الحيثية في الحكم بيد الشارع، وكذلك نحوُ أخذها في عالم الجعل، إذ في عالم الجعلِ يستحضرُ المولى مفاهيمَ معيّنةً كمفهوم الماء والتغيّرِ والنجاسة، فبإمكانه أن يجعلَ التغيُّرَ قيداً للماء، وبإمكانه أن يجعلَهُ شرطاً في ثبوتِ النجاسةِ تبعاً لكيفيةِ تنظيمِه لهذه المفاهيم في عالم الجعل، غيرَ أنّ استصحابَ الحكم في الشبهاتِ الحكميةِ لا يجري بلحاظ عالمِ الجعلِ بل بلحاظِ عالمِ المجعول، فينظرُ إلى الحكم بما هو صفةٌ للأمرِ الخارجيِّ لكي يكونَ له حدوثٌ وبقاءٌ كما تقدّم.

وعليه فالمعروضُ محدّدٌ واقعاً، وما هو داخلٌ فيه وما هو خارجٌ عنه لا يتبعُ في دخولِه وخروجِه نحوَ أخذِه في عالم الجعل، بل مدى قابليتِه للاتّصافِ بالحكم خارجاً، فالتغيُّر مثلاً لا يتّصفُ بالنجاسةِ والقذارةِ في الخارج بل الذي يوصَفُ بذلك ذاتُ الماء، والتغيُّرُ سببُ الاتّصاف، والتقليدُ وأخذُ الفتوى يكونُ مِن العالمِ بما هو عالمٌ أو مِن علمِه بحسب الحقيقة. فالتغيُّرُ حيثيةٌ تعليليةٌ ولو أُخذت تقييديةً جعلاً ودليلاً، والعلمُ حيثيةٌ تقييديةٌ لوجوبِ التقليدِ ولو أُخذَ شرطاً وعلّة جعلاً ودليلاً.

الشرح

بعد أن عرفنا أن خصوصية الموضوع الزائلة إن كانت من الأسباب والحيثيات التعليلية فلا يتعدّد الحكم حدوثاً وبقاءً، وإن كانت من الحيثيات التقييدية المقوّمة للموضوع، كان انتفاؤها موجباً لتعدّد الحكم، ومن ثمّ لا يجري الاستصحاب؛ لتغاير المتيقّن عن المشكوك، حينئذ وقع البحث في الضابطة والميزان في التمييز بين الخصوصيتين أو الحيثيتين التعليلية والتقييدية، وفي المقام توجد ضابطتان للتمييز بين الحيثيتين إحداهما للمشهور، والأخرى للمصنّف.

وقد وقع الكلام بين الأعلام في التمييز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية، فهل الميزان في ذلك هو النظر العقلي أم النظر العرفي أم هو الدليل الشرعي؟[1]

قد يقال: إن الضابطة في التمييز بين الحيثية التعليلية والتقييدية ترجع إلى الدليل الشرعي، لأنّ أخذ أيّ حيثية من هاتين الحيثيتين في الحكم الشرعي وكيفية أخذها إنما هو بيد المولى عند جعله للحكم، والدليل الشرعي هو الكاشف عن أخذه للحيثية وهل أخذها بنحو التعليل أو التقييد، فإذا كان لسان الشارع عبَّر بقوله: «الماء ينجس إذا تغيّر لونه بلون النجاسة أو ريحها أو طعمها» فحينئذ نفهم أن الحيثية المأخوذة في لسان هذا الدليل هي حيثية تعليلية، أي أن علّة الحكم بالنجاسة هو التغيّر.

وإن كان لسان الشارع قال: «الماء المتغيّر نجس» نفهم أن الحيثية المأخوذة في لسان هذا الدليل هي حيثية تقييدية، لأنّ التغيّر في الدليل ظاهر في أنه جزء من

---

(١) لم يتعرّض المصنّف إلى الضابطة في الدليل الشرعي، وما الفرق بين هذه والضابطة العرفية، ويأتي تفصيله في تعليق الفقرة اللاحقة.

الموضوع، وليس خارجاً عنه، فإذا زال التغيّر تغيّر الموضوع.

وهكذا الحال في بقية الموارد، فمثلاً: إذا عبّر لسان الدليل بـ«قلّد العالم إذا كان عالماً» نفهم من ذلك أن حيثية العلم حيثية تعليلية، لأنّ موضوع الحكم الشرعي لجواز التقليد هو الرجل، لكن تقليد الرجل بسبب العلم، فيكون العلم سبباً وعلّة في التقليد، فنفهم أن حيثية العلم حيثية تعليلية.

وإذا عبّر الشارع بلسان «قلّد العالم» نفهم من ذلك أن حيثية العلم حيثية تقييدية؛ لأنّ الظاهر من لسان الشارع أن العلم جزء من موضوع الحكم الشرعي بجواز التقليد.

وبهذا يتّضح أن الضابطة في التمييز بين الحيثية التعليلية والتقييدية، ترجع إلى ظهور دليل الشارع، فإن ظهر من دليل الشارع أن الحيثية المأخوذة تعليلية ثم زالت تلك الحيثية، يجري استصحاب الحكم، وإن كان أخذها بنحو الحيثية التقييدية ثم زالت، فلا يجري الاستصحاب، لتغيّر وتبدّل موضوع الحكم الشرعي.

مناقشة المصنف للضابطة المتقدّمة في التمييز بين الحيثيتين

تقدّم آنفاً أن الضابطة في التمييز بين الحيثية التعليلية والتقييدية، هي الرجوع إلى الدليل الشرعي. وقبل الولوج في مناقشة المصنّف لهذه الضابطة لابدّ من تقديم مقدّمة في بيان أن الاستصحاب يجري في عالم المجعول والفعلية ولا يجري في عالم الجعل.

توضيح ذلك: إن المولى في مقام الجعل يمكن أن يجعل الحيثية بنحو الحيثية التعليلية أو التقييدية، ففي عالم الجعل يستحضر المولى مفهوم الماء ومفهوم التغيّر ومفهوم النجاسة، ثم يجعل الحكم الشرعي، فقد يأخذ الحيثية بنحو الحيثية التعليلية فيقول: «الماء إذا تغيّر فهو نجس» وقد يأخذها بنحو الحيثية التقييدية، فيقول: «الماء المتغيّر نجس»والدليل الشرعي ناظر إلى عالم الجعل

وكاشف عن كيفية أخذ المولى لتلك الحيثية.

إلَّا أنه تقدّم في البحوث السابقة (في جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية) أن الاستصحاب لا يجري بلحاظ عالم الجعل؛ لما تقدّم من أن الجعل والتشريع للأحكام الشرعية يحصل بشكل دفعي في آن واحد، بلا تقدّم وتأخّر، لأنّ الجعل هو الاعتبار وهو العنصر الثالث من مقام الثبوت، وهو- الاعتبار- أمر نفسي يتحقّق في آن واحد ولا امتداد له، فلا يتصوّر في عالم الجعل يقين سابق وشكّ لاحق، وعليه فلا يجري الاستصحاب بلحاظ عالم الجعل، وإنّما يجري الاستصحاب بلحاظ عالم المجعول والفعلية أي العالم الخارجي، ففي عالم الفعلية يمكن أن يكون يقين سابق وشكّ لاحق، ويكون له حدوث وبقاء.

الضابطة الصحيحة في التمييز: النظر إلى عالم الفعلية لا عالم الجعل

إذا تبيّن ذلك نقول: في عالم الفعلية يمكن أن نشخّص حال الحيثية المأخوذة في الحكم وهل هي حيثية تعليلية أم تقييدية. فالنجاسة-مثلاً- في عالم الفعلية بما هي صفة للماء المتغيّر الخارجي، لها حدوث وبقاء، وحيث إنّ التغيّر لا يكون وصفاً للنجاسة والقذارة في الخارج، فلا يتّصف التغيّر بكونه نجساً أو قذراً في الخارج، وإنّما الذي يوصف بالنجاسة والقذارة هو ذات الماء، والتغيّر سبب الاتصاف بالنجاسة، وعليه لا تكون خصوصية التغيّر جزء الموضوع، وحينئذ يجري الاستصحاب، حتى لو أخذها المولى في عالم الجعل بنحو الحيثية التقييدية.

وعلى هذا الأساس فإنّ الخصوصية المأخوذة إذا كانت علّة للحكم الشرعي خارجاً فهي حيثية تعليلية حتى لو أخذها المولى في عالم الجعل بنحو الحيثية التقييدية.

وإن كانت الخصوصية المأخوذة في الحكم الشرعي قيداً للموضوع في عالم الفعلية، يجري الاستصحاب، وتكون حيثية تقييدية، حتى لو أخذها المولى في

عالم الجعل بنحو الحيثية التعليلية؛ من قبيل خصوصية العلـم في الحكـم بجـواز التقليد، فإنّ حكم جواز التقليد من العـالم يرجـع في الحقيقـة إلى حيثيـة العلـم، ولذا يكون العلم جزءاً من الموضوع. فإنّ المجتهد إذا زال عنه العلم والاجتهـاد وشكّ في جواز تقليده، فلا يجري استـصحاب الحكـم بجـواز تقليـده، لتبـدّل موضوع جواز التقليد، وعليه تكون حيثية العلم حيثية تقييدية، حتى لو أخذها المولى في عالم الجعل بنحو الحيثية التعليلية.

وإلى هذا المعنى أشار الشهيد الصدر بقولـه: «إن هـذا الإشـكال ينـشأ مـن الخلط في عالم الجعل والمجعول، أي لحاظ الحكم بالحمل الشايع ولحاظه بالحمل الأوّلي. وتوضيح المطلب من خلال مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: إنّنا لو لا حظنا عالم المفـاهيم فمفهـوم: المـاء، والمـاء المتغـيّر، والماء الفاقد للتغيّر، مفاهيم ثلاثة متباينة ليس شيء منها بقـاء وامتـداد للآخـر. وأما إذا لاحظنا عالم المـصاديق والوجـودات الخارجيـة، فمـصداق المـاء والمـاء المتغيّر متّحدان كما أن الماء الفاقد للتغيّر امتداد وبقـاء للـماء المتغـيّر. والميـزان في جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية - على ما سوف يأتي في محلّه مفـصّلاً- ملاحظة الحكم بالحمل الأولي، أي بما هو صفة وعرض لموضوعه الخارجي، لا بما هو مفهـوم وجعـل بالحمـل الـشايع، وإلّا لم يجـر الاسـتـصحاب في الـشبهة الحكمية رأساً..»[1].

المقدّمة الثانية: «كما أن الأعراض الخارجية - كالحرارة مثلاً- لهـا معـروض هو الجسم، وعلّة هي النار أو الشمس، وهي تتعدّد بتعدّد الجسم المعروض لهـا، فحرارة الخشب غير حرارة الماء وتتعدّد بتعدّد الأسـباب و الحيثيـات التعليليـة. فحرارة الماء سواء كانت بالنار حدوثاً وبالشمس بقاءً أو بغير ذلك فهي حـرارة

(١) بحوث في علم الأصول، الشهيد الصدر: ج٦، ص١١٧.

واحدة لها حدوث و بقاء، كذلك الأحكام الشرعية - كالنجاسة مثلاً- فإنّ لها معروضاً و هو الماء، وعلّة هي التغيّر، وتعدّدها يكون بتعدّد معروضها لا تعدّد الحيثيات التعليلية، وهذا يعني أنّ الخصوصية التي سبب زوالها الشكّ في بقاء الحكم إذا كانت على فرض دخالتها بمثابة العلّة والشرط فلا يضرّ زوالها بوحدة الحكم، ولا تستوجب دخالتها - كحيثية تعليلية- مباينة الحكم بقاءً للحكم حدوثاً، واما إذا كانت الخصوصية الزائلة مقوّمة لمعروض الحكم كخصوصية البولية الزائلة عند تحوّل البول بخاراً فهي توجب التغاير بين الحكم المذكور والحكم الثابت بعد زوالها»[1].

والنتيجة من هاتين المقدّمتين هي أنه كلّما كانت الخصوصية غير المحفوظة في الموضوع أو في القضية المتيقّنة حيثية تعليلية فلا ينافي ذلك وحدة الحكم حدوثاً و بقاءً، ومعه يجري الاستصحاب، وكلّما كانت الخصوصية مقوّمة للمعروض كان انتفاؤها موجباً لتعذّر جريان الاستصحاب، لأن المشكوك مباين للمتيقّن.

وبهذا يتّضح أن الميزان في التمييز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية هو عالم الفعلية والخارج، لا عالم الجعل.

تعليق على النص

• قوله ﭬ: «**كيف نستطيع أن نميّز بين الحيثية التعليلية والتقييدية المقوّمة لمعروض الحكم**». القيود التي ذكرت بعد الحيثية التقييدية، بقوله «الحيثية التقييدية المقوّمة لمعروض الحكم» كلّها قيود توضيحية، وليست قيوداً احترازية، لأنّ المقوّم لمعروض الحكم هو نفس الحيثية التقييدية.

• قوله: «**لأنّ أخذ الحيثية في الحكم ونحو هذا الأخذ بيد الشارع**». أي أخذ

---

(١) المصدر السابق: ج٦، ص١١٨.

الحيثية بيد الشارع وكذلك عدم أخذها بيد الشارع أيضاً.

• قوله: «**إذا ورد بلسان (الماء إذا تغيّر نجس) فهمنا أن التغيّر اتخذ حيثية تعليلية**»؛ لأنّ موضوع الحكم هو الماء، فإذا زال التغيّر فلا يؤثّر في تغيّر وتبدّل موضوعه، فيمكن استصحاب بقاء نجاسته، أما إذا قال: «الماء المتغيّر نجس» فإذا زال التغيّر فلابدّ من تغيّر الموضوع؛ لأنّ التغيّر جزء من الموضوع، وعليه فلا يجري الاستصحاب.

(٨٣)

الميزان في تشخيص الموضوع هل النظر العقلي أم العرفي

- الميزان في الاستصحاب هو النظر العرفي
- قيود الحكم عرفاً
  - ✓ القيود المقوّمة والمنوّعة للحكم
  - ✓ القيود غير المقوّمة وغير المنوّعة للحكم
- تفصيل البحث في الميزان العقلي
  - ✓ الاستصحاب يحتاج إلى المسامحة العرفية
  - ✓ دليل الاستصحاب لم يؤخذ فيه مفهوم الوحدة
  - ✓ الفرق بين كون الموضوع مأخوذاً في لسان الدليل والعرف
  - ✓ جريان الاستصحاب وعدمه فيما إذا كان الحكم مستنداً للعقل

وهنا نواجهُ سؤالاً آخرَ وهو: أنّ المعروضَ واقعاً بأيِّ نظرٍ نشخِّصُه؟ هل بالنظرِ الدقيقِ العقليّ، أو بالنظرِ العرفيّ؟ مثلاً: إذا أردنا في الشبهةِ الحكميةِ أن نستصحبَ اعتصامَ الكرِّ بعدَ زوالِ جزءٍ يسيرٍ منه فيما إذا احتملْنا بقاءَ الاعتصامِ وعدمَ انثلامِه بزوالِ ذلك الجزء، فكيفَ نشخّصُ معروضَ الاعتصام؟

فإننا إذا أخذنا بالنظر الدقيقِ العقليِّ وجَدْنا أنّ المعروضَ غيرُ محرَزٍ بقاءً، لأنّ الجزءَ اليسيرَ الذي زالَ مِن الماء يشكّلُ جزءاً من المعروض بهذا النظر.

وإذا أخذنا بالنظر العرفي وجدنا أنّ المعروضَ لا يزالُ باقياً ببقاءِ معظمِ الماء؛ لأنّ العرفَ يرى أنه نفسُ الماء السابق. والشيءُ نفسُه نواجهُه عند استصحابِ الكريّةِ بعدَ زوالِ الجزءِ اليسيرِ من الماءِ في الشبهةِ الموضوعية.

والجوابُ: أنَّ المتَّبَع هو النظرُ العرفي، لأنّ دليلَ الاستصحاب خطابٌ عرفيٌّ منزَّلٌ على الأنظار العرفيّة، فالاستصحابُ يتبعُ صدقَ النقضِ عرفاً، وصدقُه كذلك يرتبطُ بانحفاظِ المعروضِ عرفاً.

الشرح

بعد أن تبيّن أن الضابطة في التمييز بين الحيثية التعليلية والتقييدية هـو عـالم الفعلية والوجود الخارجي، نواجه سؤالاً آخر مفاده: مـا هـو الميـزان في تحديـد وتشخيص الموضوع في الخـارج- سـواء عـلى صـياغة الآخونـد وهـي وحـدة القضية المتيقّنة والمشكوكة أم على صياغة الشيخ الأنصاري، وهـي إحـراز بقـاء الموضوع- هل هو النظر العقلي الدقّي أم النظر العرفي المسامحي؟

وهذا الترديد في تشخيص الموضوع يكون في الشبهة الحكمية والموضوعية.

مثال الشبهة الحكمية: لو علمنا أن الماء إذا بلغ ٢٧ شبراً[1]، فهـو معتـصم، فلو زال جزء يسير منه، هل يجري استصحاب بقاء الاعتصام، أم لا؟

فهنا شبهة حكمية؛ لأنّ الاعتصام حكم كلّي، يُشكّ في بقائه بعد زوال ذلك الجزء اليسير منه.

فـإن نظرنـا إلى موضـوع الاعتـصام، وهـو الكـرّ، بـالنظر الـدقّي العقـلي، فموضوع الاعتصام – وهو الكرّ- غير محرز البقاء؛ لأنّ الجزء اليسير الذي زال من الماء يشكّل جزءاً من الموضوع بالنظر العقلي الدقّي؛ لأنّ الماء السابق هو الماء الذي لم يؤخذ منه ذلك المقدار اليسير، والماء الموجود بالفعل هو الماء الذي أُخـذ منه مقدار يسير، فتغايَر موضوع القضية المتيقّنة مع موضوع القضية المـشكوكة، فلا يجري الاستصحاب.

أما إذا نظرنا إلى موضوع الاعتصام بالنظر العـرفي، وجـدنا أن الموضـوع لا

---

(١) اختلف الفقهاء في مقدار الكرّ الوارد في لسان الأخبار، الذي بـه يُعـصم المـاء المطلـق مـن الانفعال بالنجاسة: على أقوال شتّى، فقيل: هو ما بلغ مكـسّر مـساحته (٢٧ شـبراً)، وقيـل (٢٦ شبراً)، وقيل ثلاثة وأربعين شبراً إلَّا ثُمن الشبر، وقيل غير ذلك.

يزال باقياً ببقاء معظم الماء؛ فيرى العرف أن الماء السابق والماء الموجود بالفعل شيء واحد، فيجري الاستصحاب.

أما مثال الشبهة الموضوعية، كما لو كان أمامنا ماء بمقدار كرّ، وأخذنا مقدار كفّ منه، فهنا نشكّ أن الكرّ هل باقٍ على كرّيته أم الكرّية قد زالت، فالنظر هنا إلى الكرّ الخارجي، فتكون الشبهة موضوعية.

فإن أخذنا بالنظر الدقّي العقلي، فالموضوع غير محرز البقاء؛ لأنّ الماء السابق هو الماء الذي لم يؤخذ منه كفّ، والماء الموجود بالفعل هو الماء الذي أُخذ منه مقدار كفّ، فلا يجري الاستصحاب.

وإن أخذنا بالنظر العرفي المسامحي نجد أن الموضوع محرز البقاء؛ لأنّ العرف يرى أن الماء السابق والماء الذي زال عنه مقدار كفّ، شيء واحد فيجري الاستصحاب.

ويمكن تقريب ذلك بما يلي: إن وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً لابدّ أن تكون بنظر العقل دون العرف، لأن العرف إنما يكون مرجعاً في تعيين مفاهيم الألفاظ سعةً وضيقاً، على أساس المناسبات العرفية الارتكازية والقرائن الحالية وغيرها مما له دخل في مرجعية العرف.

وأما المرجع في تطبيق المفاهيم العرفية على مصاديقها، فهو العقل دون العرف، لأن وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً ليست مدلولاً للدليل الأول - وهو دليل المتيقّن- ولا مدلولا لدليل الاستصحاب حتى يكون المرجع في تعيينها سعةً وضيقاً العرف دون العقل[1].

الميزان في الاستصحاب هو النظر العرفي

ذهب المصنّف قدس سره إلى أن الميزان في تشخيص الموضوع الخارجي هو النظر العرفي؛ لأنّ دليل الاستصحاب الذي هو «لا تنقض اليقين بالشكّ» خطاب

(١) ثمَّ تفصيل في هذا البحث نشير إليه في التعليق.

عرفي، والمخاطب فيه هو الإنسان العرفي، فلابدّ أن يكون الميزان في تشخيص الموضوع هو النظر العرفي.

بيان ذلك: ذكر المصنّف أن الوجه في كون المناط في بقاء الموضوع – في باب الاستصحاب أو اتّحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً هو نظر العرف، لا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل– والفرق بينهما أن المراد من الموضوع في لسان الدليل هو الموضوع المأخوذ في لسانه في مرحلة الجعل، فإنّ تعيين الموضوع وتحديده سعةً وضيقاً بيد الشارع في هذه المرحلة، كما أن جعل الحكم فيها بيده سعة وضيقاً وإطلاقاً وتقييداً، لأن الشارع في مقام جعل النجاسة للماء المتغيّر بأحد أوصاف النجس يلاحظ مجموعة من المفاهيم، كمفهوم الماء ومفهوم التغيّر بأحد الأوصاف المذكورة ومفهوم النجاسة وجعلها للماء المتغيّر بالتغيّر المذكور بتمام حصصها وأفرادها في آن واحد وهو آن الجعل، ولهذا لا يتصوّر في هذه المرحلة التقدّم والتأخّر والحدوث والبقاء ولا الشكّ إلا من ناحية النسخ، فإذن لا موضوع لاستصحاب بقاء الحكم في هذه المرحلة.

ثم إن التغيّر تارة يؤخذ قيداً وصفةً للموضوع، فيقول الماء المتغيّر نجس، وحينئذ فالموضوع المأخوذ في لسان الدليل حصة خاصّة من الماء وهي الماء المقيّد بالتغيّر، وأخرى يؤخذ شرطاً للحكم دون قيد للموضوع، فيقول: الماء إذا تغيّر بأحد أوصاف النجس نجُس، فالتغيّر أخذ فيه شرطاً لثبوت النجاسة للماء لا قيداً له، فموضوع النجاسة في عالم الاعتبار طبيعي الماء بوجوده التقديري، إذ لا يتصوّر الوجود الحقيقي في هذا العالم، أي عالم الاعتبار والذهن، وكذلك الحال في خصوصيات أخرى لموضوعات الحكم. مثلاً: الفقاهة تارة تؤخذ من قبل الشارع في مرحلة الجعل قيداً لموضوع وجوب التقليد وهو الفقيه بوجوده التقديري، لأن وجوب التقليد مجعول بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج وهو الفقيه، وأخرى تؤخذ في هذه المرحلة شرطاً

للحكم وهو وجوب التقليد لا قيداً للموضوع، فيقول يجب تقليد زيد إن كان فقيهاً. ومن هذا القبيل العدالة المأخوذة في موضوع وجوب التقليد وقبول الشهادة وجواز الاقتداء و هكذا، فإنها تارة تؤخذ قيداً للموضوع، فيكون الموضوع الإنسان العادل بوجوده التقديري، وكأن المولى قال تقبل شهادة العادل وتصلّي خلفه وتقلّده. وأخرى تؤخذ شرطاً للحكم لا قيداً للموضوع، بأن يقول: صلّ خلف زيد إن كان عادلاً، وتقبل شهادته إن كان عدلاً، وهكذا.

إلى هنا قد تبيّن أن جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية للموضوع المفروض وجوده في الخارج إنما هو بيد الشارع، فإنّ له أن يأخذ خصوصية في الموضوع بنحو الصفتية و القيدية، وله أن يأخذها بنحو الشرطية للحكم المجعول له لا قيداً وصفة له، وقد تقدّم أن الحكم في هذه المرحلة، حيث إنَّه يوجد بجعل واحد بتمام حصصه وأفراده دفعة واحدة، فلهذا لا يتّصف بالتقدّم والتأخّر والحدوث والبقاء، فإذن لا موضوع للاستصحاب في الشبهات الحكمية بلحاظ مرحلة الجعل والاعتبار.

فالنتيجة: أن المراد من الموضوع المأخوذ في لسان الدليل هو الموضوع في لسانه في مرحلة الجعل.

وأما في مرحلة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، ونقصد بفعلية الحكم فعلية محرّكيته وداعويته وفاعليته لا فعلية نفسه بالحمل الشائع، فإنه مستحيل، فيتصوّر الشكّ في بقاء الحكم في هذه المرحلة، فإذا وجد ماء متغيّر بأحد أوصاف النجس، صارت نجاسته فعلية بفعلية موضوعها في الخارج، وحينئذ فإذا زال تغيّره بنفسه، فيشكّ في بقاء نجاسته فلا مانع من استصحاب بقائها، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: أن الحكم في هذه المرحلة لا يرتبط بالشارع، لأن فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج أمر قهري ليس قابلاً للجعل، ولهذا يكون

تعيين الموضوع في هذه المرحلة وتحديده سعة وضيقاً، على أساس المناسبات الارتكازية العرفية بين الحكم وموضوعه إنما هو بيد العرف.

ومن هنا قد يكون تعيين الموضوع وتحديده سعةً وضيقاً في هذه المرحلة مطابقاً للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، وقد يكون مخالفاً له، كما إذا فرض أنّ الشارع أخذ التغيّر بأحد أوصاف النجس في مرحلة الجعل قيداً للموضوع وصفة له، فيكون الموضوع في لسان الدليل الماء المتغيّر.

ولكن العرف في مرحلة التطبيق الخارجي يعيّن الموضوع على أساس مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية، ويقول إن هذه المناسبات تقتضي كون موضوع النجاسة والقذارة طبيعي الماء، والتغيّر حيثية تعليلية وعلّة لثبوت النجاسة له، ولا يصلح أن يكون معروضاً للنجاسة والقذارة ومتّصفاً بها، لأن ما يصلح لذلك هو ذات الماء دون تغيّره. وعلى هذا، فالموضوع الذي عيّنه العرف في مرحلة التطبيق والفعلية مخالف للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل.

وقد تكون الخصوصية مأخوذة في مقام الجعل بنحو الشرطية للحكم لا بنحو القيدية والصفتية للموضوع كالفقاهة، فإنه، كما إذا قال قلّد زيداً إن كان فقيهاً، فإنَّ العرف في مقام الفعلية والتطبيق فيعيّن الموضوع لوجوب التقليد، على أساس المناسبات العرفية الارتكازية ونحوها، ويرى في ضوء هذه المناسبات أن الفقاهة قيد مقوّم للموضوع، بل هي تما م الموضوع.

ومن هذا القبيل العدالة، فإذا فرضنا أنها مأخوذة في مقام الجعل بنحو الشرطية للحكم لا القيدية للموضوع، بأن يكون الموضوع في هذا المقام ذات زيد مثلاً، وعدالته شرط لجواز الاقتداء به وقبول شهادته وغيرهما، فإنَّ العرف في مرحلة التطبيق والفعلية يرى بمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أن الموضوع هو زيد العادل لا ذات زيد.

فالنتيجة: أن الموضوع العرفي قد يكون مطابقاً للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، وقد يكون مخالفاً له، ولا يكون العرف في تعيين الموضوع تابعاً للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل، بل هو يعيّن الموضوع في ضوء المناسبات العرفية الارتكازية سواء أكان مطابقاً للموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل أم كان مخالفاً له.

والمناط في جريان الاستصحاب إنما هو ببقاء الموضوع عند العرف دون الموضوع في لسان الدليل. وعلى هذا، فاتّحاد القضيتين في الموضوع والمحمول إنما هو بلحاظ الموضوع العرفي لا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل في مرحلة الجعل.

وهذا ما ذهب إليه السيد الخوئي أيضاً حيث ذكر أنالعبرة في الوحدة بين القضيتين إنما هي بنظر العرف دون لسان الدليل، وقد أفاد في وجه ذلك بأن المرجع في تعيين مدلول روايات الاستصحاب هو العرف، وحيث إن المأخوذ في لسان روايات الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشكّ، فيكون المناط إنما هو بصدق نقض اليقين بالشكّ بنظر العرف عملاً لا واقعاً؛ فإنَّه غير معقول، ومعنى ذلك أن رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم العمل بها في ظرف الشكّ في بقائها نقض اليقين السابق بالشكّ. ومن هنا يكون المراد من النقض، النقض العملي بنظر العرف والعقلاء، فإن صدق على رفع اليد عن الحالة السابقة وعدم الجرى العملي على طبقها في ظرف الشكّ في بقائها، نقض اليقين بالشكّ عملاً بنظر العرف جرى الاستصحاب، وإن لم يكن الموضوع المأخوذ في لسان الدليل باقياً، وإن لم يصدق فلا يجري الاستصحاب وإن كان الموضوع في لسان الدليل باقياً، فإذن العبرة في جريان الاستصحاب إنما هي بصدق نقض اليقين بالشكّ الذي هو مفاد روايات الاستصحاب بنظر العرف، وإليك نصّ كلامه: «الحقّ في المقام كون الموضوع مأخوذاً من العرف، بمعنى أن جريان الاستصحاب تابع لصدق النقض عرفاً بمقتضى دليله الدالّ على حرمة نقض

اليقين بالشكّ. وقد ذكرنا أن الأوصاف مختلفة في نظر العرف:

فمنها: ما هو مقوّم للموضوع، فبعد انتفائه لا يصدق النقض، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه.

ومنها: ما هو غير مقوّم، فبانتفائه يصدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن الحكم السابق، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه. ولذا ذكرنا في مباحث الفقه: أنه لو قال البائع: بعتك هذا الفرس، فإنّ كونه شاة، يكون البيع باطلاً، لكون الصورة النوعية مقوّمة للمبيع، ولو قال: بعتك هذا العبد الكاتب أو بشرط أن يكون كاتباً فانكشف الخلاف فالبيع صحيح، لعدم كون الوصف مقوّماً للمبيع بنظر العرف، بل من أوصاف الكمال، فللمشتري الخيار»[(١)].

وقد ذكر الشيخ: أنّه لو اقتصر بالدقّة العقلية، لكان جريان الاستصحاب مختصّاً بموارد الشكّ في الرفع[(٢)].

وقال صاحب الكفاية: «إن الاتّحاد في القضيتين بحسبهما، وإن كان مما لا محيص عنه في جريانه، إلّا أنه لما كان الاتّحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحقّقه وفي صدق الحكم ببقاء ما شكّ في بقائه، وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له، مما يعدّ بالنظر العرفي من حالاته - وإن كان واقعاً من قيوده ومقوّماته- كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشكّ فيها، لأجل طروّ انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها، مما عدّ من حالاتها لا من مقوّماتها، بمكان من الإمكان، ضرورة [صحّة] إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبّداً، أو لكونه مظنوناً ولو نوعاً، أو دعوى دلالة النصّ أو قيام الإجماع عليه قطعاً، بلا تفاوت في ذلك

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٢٣٨.

(٢) انظر فرائد الأصول:ج٣، ص٣٧-٤٠.

بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً»[١][٢].

وعلى هذا الأساس فإنّ القيد أو الخصوصية التي زال من الموضوع إذا كانت مقوّمة للموضوع بنظر العرف، فلا يجري الاستصحاب، كما في موضوع جواز التقليد، وهو العالم، فلو زال العلم وصار جاهلاً، تبدّل الموضوع وصار موضوعاً آخر، لأنّ العلم مقوّم لموضوع جواز التقليد في نظر العرف، والعالم والجاهل موضوعان، وليسا موضوعاً واحداً، وفي مثل هذه الحالة لا مجال لجريان الاستصحاب.

ومن هنا ذكر السيد الخوئي فساد الاستدلال على نجاسة أولاد الكفّار باستصحاب نجاستهم حين كانوا منيّاً أو دماً، لأنّ موضوع القضية المتيقّنة وهو الدم يختلف عرفاً عن موضوع القضية المشكوكة وهي أولاد الكفّار.

وإلى هذا أشار بقوله: «ظهر بما ذكرناه فساد الاستدلال على نجاسة أولاد الكفّار بالاستصحاب، لكونهم نجسين حال كونهم منيّاً أو دماً ولم يدلّ دليل على طهارتهم بعد ذلك كما دلّ على طهارة ولد المسلم؛ وذلك لتعدّد الموضوع وعدم اتّحاد القضية المتيقّنة والقضية المشكوك فيها. فولد الكافر - على تقدير نجاسته - موضوع آخر للنجس غير المنيّ والدم، كما هو ظاهر»[٣].

انقسام قيود الحكم عرفاً

مما تقدّم يتّضح أن قيود الحكم عرفاً يمكن تقسيمها إلى قسمين:

---

(١) كفاية الأصول: ص٣٨٦.

(٢) أشار صاحب الكفاية بقوله: «بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً» إلى أن عدم الفرق في جريان الاستصحاب فيما إذا كان الحكم مستنداً إلى النقل أو العقل، وفي هذا البحث تفصيلات ومناقشات متعدّدة نتعرّض لها في التعليق على النصّ.

(٣) مصباح الأصول: ج٣، ص٢٣١.

القسم الأوّل: القيود المقوّمة والمنوّعة للحكم؛ حيث يرى العرف أن الحكم الثابت معها مغاير للحكم الثابت بدونها، كما في قيد الضيافة في وجوب إكرام الضيف. فلو قال المولى «أكرم ضيفك»، وبعد ذلك خرج الضيف، وشكّ المكلّف في وجوب إكرامه لأجل فقره، ففي مثل هذه الحالة لا يرى العرف أن وجوب الإكرام بعد الخروج في حال وجوده في الواقع هو بقاء واستمرار لوجوب الإكرام السابق الثابت لأجل الضيافة، وإنّما هو وجوب إكرام جديد، لأنّ الوجوب السابق هو وجوب لأجل الضيافة، والوجوب المشكوك هو وجوب الإكرام لأجل الفقر، وهما أمران مختلفان عرفاً، وعلى هذا الأساس يختلّ الركن الثالث؛ لعدم وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، فلا يجري الاستصحاب.

القسم الثاني: القيود غير المقوّمة وغير المنوّعة للحكم؛ أي أن العرف يرى أن الحكم الثابت مع هذه القيود والحكم الثابت من دونها أمراً واحداً، وأن الحكم المشكوك هو استمرار لما كان متيقّناً، كما في خصوصية التغيّر للماء، فإنها لا تنوّع الحكم بنجاسة ماء الحوض[1].

تعليق على النص

• قوله قدس سره: «**إذا اردنا أن نستصحب اعتصام الكر بعد زوال جزء**». هذا في الشبهة الحكمية؛ لأنّ اعتصام الكرّ حكم كلّي، أما الشكّ في بقاء الكرّية بعد زوال جزء يسير منه، فهو شبهة موضوعية.

• قوله: «**فالاستصحاب يتبع صدق النقض عرفاً، وصدقه كذلك يرتبط بانحفاظ المعروض عرفاً**» أي أن الإمام عليه السلام إذ قال: «لا تنقض اليقين بالشكّ» يصدق النقض فيما إذا اتّحدت القضيّتان موضوعاً ومحمولاً في نظر العرف.

(١) إنَّ ما تقدّم من الرجوع إلى العرف في التمييز بين الحيثية التعليلية والتقييدية غير تامّ؛ لأنّ العرف مرجع في تحديد المفاهيم لا المصاديق، وسيأتي الجواب عنه في التعليق على النصّ.

• قوله: «**والجواب أن المتّبع هو النظر العرفي**». إشكالية مرجعيـة العـرف في تحديد المفاهيم لا المصاديق.

تفصيل البحث في الميزان العقلي

في خاتمة هذا البحث نودّ الإشارة إلى مطلـب آخـر مهـمّ لم يـذكره الـشهيد الصدر في الحلقة الثالثة، وأرجأه إلى البحث الخارج، وهذا المطلب هـو جـواب على إشكال محصّله: أن ما تقدّم من الرجوع إلى العـرف في التمييـز بـين الحيثيـة التعليلية والتقييدية وأن الميزان في تشخيص الموضوع هو النظر العرفي، هذا غـير تامّ؛ لأنّ العرف مرجع في تحديد المفـاهيم لا في تحديـد المـصاديق، وفي المقـام لا يوجد لدينا شكّ في مفهوم الوحدة، وإنّـما الـشكّ في المـسامحة العرفيـة في مجـال التطبيق.

وعلى هذا فإنّ المتبع في تطبيق حدود المفهوم على المصداق هو النظر العقـلي الدقّي؛ ولذا نجد المحقّقين يحدّدون الكـرَّ بالـسنتيمترات، ومـن حيـث الـوزن يحدّدونه بالملّيغرامات، والمسافة بالأمتار وهكذا.

وقد أوضح هذا الإشكال المحقّق النائيني بما حاصله: إن للعرف نظرين:

الأوّل: نظره بما هو أهل المحاورة، وفي مقـام التفـاهم، فـيفهم مـن الـدليل بحسب متفاهم الألفـاظ وفي مقـام المحـاورة أن الموضـوع للحكـم هـو الأمـر الكذائي الذي لا تكون الخصوصيات من مقوّماته، أو يفهم منه أن الموضوع لـه هو الأمر الكذائي الذي لا تكون الخصوصيات مـن مقوّماتـه، بـل تكـون مـن حالته، فيحكم بوحدة الموضوع أو مغايرته بحسب ما يفهم من لفظ الدليل.

الثاني: نظره بحسب ما يرتكز لديه من مناسبات الأحكام وموضوعاتها.

وعلى هذا الأساس يقول المحقّق النـائيني: إن أريـد مـن الظهـور بحـسب الدليل ما يفهمه العرف من لفظ الدليل، ولو كان الظهور التـصديقي الحاصـل من ضمّ أجزاء الكلام بعضها إلى بعض وملاحظة مـا يكتنـف بـه مـن القـرائن

المقالية أو الحالية، بحيث يكون المراد من النظر العرفي حينئذ هو المسامحات العرفية في مقام التطبيق، فلا مجال لتوهّم اعتبار النظر العرفي في قبال النظر بحسب لسان الدليل؛ لعدم الاعتبار بالعرف في مقام التطبيق، بل العرف معتبر في مقام تعيين المفهوم.

وإن أريد من النظر بحسب الدليل خصوص الظهور التصوّري الحاصل بمجرّد سماع اللفظ، ومن النظر العرفي الظهور التصديقي، فلا مجال لتوهّم اعتبار النظر الدليلي بهذا المعنى، لما قرّر من أن الظهور التصوّري لا يمكن نسبته إلى المتكلّم والقول بأن المتكلّم أراده.

وإلى هذا الإشكال أشار بقوله: «لا وجه للمقابلة بين ما أُخذ في الدليل موضوعاً وبين ما يراه العرف موضوعاً، فإنّ العرف ليس مشرّعاً يجعل موضوعاً في مقابل موضوع الدليل. وإن أريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه في معرفة معنى موضوع الدليل وتشخيص مفهومه، فهو صحيح، إلَّا أنه لا يختصّ بالمقام، بل تشخيص معنى اللفظ ومفهومه إنما يرجع فيه إلى العرف مطلقاً، فلا معنى لجعل الموضوع العرفي مقابلاً لموضوع الدليل في خصوص باب الاستصحاب. وإن أريد من الموضوع العرفي ما يتسامح فيه العرف ويراه من مصاديق موضوع الدليل مع أنه ليس منها حقيقة، فقد عرفت: أنه لا عبرة بالمسامحات العرفية»[1].

وأشار إلى هذا الإشكال أيضاً المحقّق العراقي بأنه إن أريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه في مقام تعيين مفهوم اللفظ، فهذا يرجع إلى تحكيم الدليل وليس قسماً آخر. وإن أريد منه الرجوع إليه في مقام التطبيق وصدق المفهوم على مصاديقه، فلا عبرة بالعرف في هذا المقام كي يحتمل أنه المرجع في تعيين الموضوع[2].

---

(١) فوائد الأصول: ج٤،ص٥٧٥.

(٢) انظر نهاية الأفكار: ق٢، ج٤، ص١٠.

وأشار السيد الشهيد إلى هذا الإشكال بقوله: «قد يقال: إن المفروض في محلّه عدم حجّية النظر العرفي في تشخيص المصاديق، وإنّما يتبع العرف في تحديد أصل المفهوم، ونحن لاشكّ لنا في مفهوم الوحدة، وإنّما الشكّ والمسامحة العرفية في مجال التطبيق فقط، فكيف يكون نظر العرف حجّة فيه؟»(١).

هناك أجوبة متعدّدة من قبل الأعلام على هذا الإشكال، منها:

الجواب الأوّل: الاستصحاب يحتاج إلى المسامحة العرفية

أجاب المحقّق العراقي على هذا الإشكال بما حاصله: إنّ الاستصحاب لابدّ أن يحتاج إلى نوع من المسامحة في إرجاع القضية المشكوكة إلى القضية المتيقّنة، لأنّ الإرجاع الحقيقي يستلزم تعلّق الشكّ بما تعلّق به اليقين، وهو مفاد قاعدة اليقين لا الاستصحاب.

أما استفادة البقاء والاتّحاد فهي على نحوين:

النحو الأول: يستفاد البقاء والاتّحاد من جهة انتزاعهما عن اعتبار وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، وكون متعلّق الشكّ هو اليقين بالشيء، فإنّه يقتضي نحواً من الاتّحاد بين القضيتين كي ينتزع عنوان البقاء عنه.

النحو الثاني: يكون استفادة البقاء والاتّحاد من جهة إطلاق النقض في المقام المقابل للبقاء الصادق حقيقة على مجرّد اتّحادهما بأحد الأنظار.

فعلى الأوّل: يكون الخلاف في أنَّ المسامحة المحتاج إليها هل هي بمقدار إلغاء خصوصية الزمان مع التحفّظ على باقي الخصوصيات بالدقّة، أم أنها ملحوظة من سائر الجهات.

فعلى الوجه الأوّل: لابدّ من جعل مركز البحث في اختلاف الأنظار هو موضوع الحكم الذي به قوام البقاء والاتّحاد، لأنّ الكبرى المذكورة - أعني:

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٢١.

كبرى: «لا تنقض اليقين» المستفاد منها اعتبار الاتّحاد والبقاء - من المفاهيم المحرزة ولا خلاف فيها، ولابدّ من تطبيق عنوانهما على المورد بالدقّة العقلية لا بالمسامحة العرفية، والتطبيق الحقيقي يختلف باختلاف الأنظار في الموضوع للحكم. فلابدّ من تعيين النظر المحكم لإحراز تحقّق الاتّحاد والبقاء.

وعلى الوجه الثاني، أي: ما لو حظت المسامحة من سائر الجهات: يكون محلّ الخلاف ومركزه هو نفس البقاء والإبقاء التعبّدي لا في كبرى المستصحب.

وقد اختار المحقّق العراقي الثاني، وأن المسامحة ملحوظة في الجهات الأخرى غير خصوصية الزمان.

وعلى الثاني - أي: إذا كانت استفادة البقاء من حرمة النقض-: فإن قيل بأن النقض حقيقة يصدق بمجرّد وحدة القضيتين بأحد الأنظار، فلا شبهة في شموله لجميع الأنظار. وأمّا إن قيل: بأن النقض الحقيقي لا يصدق إلّا مع وحدة القضيتين دقّة، فلا يشمل النقض الادّعائي المسامحي، بل شموله يحتاج إلى دليل خاصّ؛ لعدم الجامع بين النقض الحقيقي والادّعائي. إلّا أن يتمسّك بالإطلاق المقامي الذي مقتضاه شمول النقض لما كان نقضاً بنظر العرف، لأنّ القضية مسوقة على طبق الأنظار العرفية، ويكون مقدّماً على الإطلاق اللفظي الدالّ على اعتبار النقض الحقيقي[1].

الجواب الثاني: دليل الاستصحاب لم يؤخذ فيه مفهوم الوحدة

إن دليل الاستصحاب لم يؤخذ فيه مفهوم الوحدة، لأنّ أدلّة الاستصحاب جميعها تشير إلى مسألة واحدة وهي عدم نقض اليقين بالشكّ، ومن الواضح أن نقض اليقين بالشكّ يصدق فيما إذا توارد اليقين والشكّ في موضوع واحد، من دون مدخلية مفهوم الوحدة في البين، وعلى هذا الأساس إذا كان الموضوع

(١) انظر نهاية الأفكار: ق٢،ج٤، ص١١.

محفوظاً بنظر العرف، يكون مفهوم نقض اليقين بالشكّ شاملاً له – أي في حالة انحفاظ الموضوع بنظر العرف- وعليه يرجع هذا النظر العرفي إلى باب المفاهيم ومقدار انطباق المفهوم في دليل الاستصحاب.

وإلى هذا الجواب أشار المصنّف في بحثه بقوله: «إن دليل الاستصحاب لم يؤخذ فيه مفهوم الوحدة؛ لكي يقال إن مسامحة العرف في تطبيق هذا المفهوم ليست حجّة، وإنّما الوارد في أدلّة الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشكّ، وصدق النقض يتوقّف على توارد اليقين والشكّ على موضوع واحد من دون أن يكون مفهوم الوحدة وارداً في الدليل، فلابدّ وأن يلاحظ صدق عنوان النقض على مفهوم نقض اليقين بالشكّ شاملاً للمورد، فيرجع هذا النظر إلى باب المفاهيم وسعة انطباق المفهوم في دليل الاستصحاب»[1].

الفرق بين كون الموضوع مأخوذاً في لسان الدليل والعرف

هناك وجوه للفرق بين كون الموضوع مأخوذاً عند العرف وبين أخذه بلسان الدليل:

منها: ما ذكره صاحب الكفاية، كما لو ورد في لسان الشارع «العنب إذا غلى يحرم» ففي هذه الحالة يكون العنب بحسب ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب، «ولكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم ويتخيّلونه من المناسبات بين الحكم وموضوعه، يجعلون الموضوع للحرمة ما يعمّ الزبيب، ويرون العنبية والزبيبية من حالاته المتبادلة، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوماً بما حُكم به العنب، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، ولو كان محكوماً به كان من بقائه، ولا ضير في أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيّلوه من الجهات والمناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٢١.

قرينة على صرفه عمّا هو ظاهر فيه. ولا يخفى أن النقض وعدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضاً بلحاظ موضوع، ولا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلابدّ في تعيين أن المناط في الاتّحاد هو الموضوع العرفي أو غيره، من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سيق بأيّ لحاظ؟ فالتحقيق أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي، لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية ومنها الخطابات الشرعية»[1].

ومنها ماذكره **المحقّق الأصفهاني** بتقريب أن للعرف نظرين:

الأوّل: أن أهل العرف حيث إنهم من أهل المحاورة وأهل فهم الكلام، فيرجع إليهم في تعيين معاني الألفاظ وتحديدها سعةً وضيقاً وظهورها فيها عندهم، فإذا ورد في الدليل: الماء المتغيّر نجس، كان ظاهراً عرفاً في أن الموضوع للنجاسة هو الماء بوصف التغيّر، لا ذات الماء، والتغيّر شرط لثبوت النجاسة له، أو فقل: إن ظاهر الدليل عرفاً هو أن التغيّر حيثية تقييدية لا تعليلية.

نعم، إذا ورد في الدليل: الماء إذا تغيّر بأحد أوصاف النجس نجس، كان ظاهراً بنظر العرف في أن الموضوع هو طبيعي الماء، والتغيّر شرط لثبوت النجاسة له وليس قيداً للموضوع.

الثاني: أن العرف قد يعيّن الموضوع على أساس المناسبات الارتكازية العرفية، كمناسبة الحكم والموضوع الارتكازية أو القرائن الحالة أو المقالية، ولهذا قد يكون تعيين الموضوع بهذا النظر مخالفاً لتعيينه بالنظر الأوّل، مثلاً: الموضوع في قولهعليه السلام: «الماء المتغيّر نجس» بالنظر الأول هو الماء بوصف التغيّر لا ذات الماء، أما بالنظر الثاني فهو ذات الماء، والتغيّر شرط للحكم لا قيد للموضوع، لأن مناسبة الحكم والموضوع الارتكازية تقتضي أن يكون التغيّر من

(١) كفاية الأصول: ص٤٢٨.

عوارض الماء كالنجاسة والقذارة، لا أنه معروض لها، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: ذكر قَدَّسَ سِرَّهُ أن هذه المناسبات الارتكازية العرفية حيث إنها لم تصل إلى درجة من القوّة تصلح أن تكون قرينة متّصلة أو منفصلة، فلهذا يكون هذا النظر العرفي نظراً مسامحيّاً فلا قيمة له، ولا يكون حجّة، وهذا بخلاف النظر الأوّل، فإنه نظر عرفي واقعي حقيقيّ يعيّن مدلول اللفظ من حاقّه وظهوره فيه، وهو حجّة ما لم تكن قرينة على خلافه.

وأما إذا كانت تلك المناسبات الارتكازية بمثابة القرينة المتّصلة أو المنفصلة فهي تعيّن الموضوع في لسان الدليل، لا أنّها تعيّن موضوعاً آخر في مقابل الموضوع في لسان الدليل. فالنظر العرفي الثاني حيث إنّه نظر مسامحي، فلا يصلح أن يكون قرينة على خلاف ظهور اللفظ، وإلا فلا يكون مسامحياً.

ومن هنا بنى قَدَّسَ سِرَّهُ على أن المناط في اتّحاد القضية المتيقّنة مع القضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً إنما هو على أساس الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، لا الموضوع بنظر العرف[1].

قال المحقّق العراقي: إن «للعرف نظرين، تارةً من حيث كونه من أهل المحاورة وفهم مداليل الألفاظ، وأخرى من حيث ما ارتكز في ذهنه ولو من جهة مناسبات الحكم وموضوعه بنحو يرى الخصوصية المأخوذة في الموضوع من الجهات التعليلية لثبوت الحكم، أو من القيود غير المقوّمة لحقيقة الموضوع، مع حكمه بأنّ ما هو ظاهر الدليل مراد الشارع من خطابه، فالمقابلة بين العرف والدليل إنّما هي بلحاظ النظر الثاني الناشئ من المناسبات المغروسة في أذهان العرف بنحو يرى الموضوع شيئاً صالحاً للبقاء؛ إذ حينئذ احتمال مطابقة الشرع مع العرف في واقع الحكم ولبّه، منشأ للشكّ في بقائه»[2].

---

(١) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٣، ص٢٧٦.

(٢) نهاية الأفكار: ج٤، القسم الثاني: ص١٠.

جريان الاستصحاب وعدمه فيما إذا كان الحكم مستنداً إلى العقل

ذهب إلى هذا التفصيل الشيخ الأنصاري قدس سره، فقد حكم بعدم جريان الاستصحاب إذا كان الحكم ثابتاً بحكم العقل. وحاصل ما أفاده هو أن الأحكام العقلية مبيَّنةٌ مفصّلةٌ محدَّدةُ الموضوع لدى العقل، ولا يكاد يطرأ الشكّ في بقاء موضوع حكمه، لأن العقل لا يحكم بقبح شيء أو حسنه إلا بعد الالتفات التامّ إلى ذلك الشيء الموضوع والإحاطة بجميع ما له دخل في حسنه أو قبحه من القيود والخصوصيات، فلابدّ وأن يكون لكلّ خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه دخل في الموضوع الذي هو مناط حكمه. فإذا انتفى بعض الخصوصيات يقطع بارتفاع الموضوع والمناط، فيقطع بارتفاع الحكم؛ كما أنه إذا بقي الموضوع على ما هو عليه يقطع ببقاء الموضوع والمناط ويعلم ببقاء الحكم. فالحكم العقلي إما أن يكون مقطوع الارتفاع، وإما أن يكون مقطوع البقاء، فلا يتطرّق إليه الشكّ كي يجري فيه الاستصحاب.

وكذا الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل بقاعدة الملازمة، فإنّ الموضوع والمناط في الحكم الشرعي ليس إلا الموضوع والمناط في الحكم العقلي، فإنّ هذا الحكم الشرعي إنما يستفاد من الحكم العقلي، ولا يمكن أن تكون دائرة ما هو مناط الحكم الشرعي بأوسع من دائرة ما هو مناط الحكم العقلي، فإذا علمنا بانتفاء بعض خصوصيات الموضوع والمناط علمنا بارتفاع الحكم الشرعي، كما علمنا بارتفاع الحكم العقلي، وإذا علمنا ببقاء الموضوع على ما هو عليه علمنا ببقاء الحكم الشرعي كما علمنا ببقاء الحكم العقلي. فالحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي أيضاً إما أن يكون مقطوع الارتفاع أو مقطوع البقاء، ولا يتطرّق إليه الشكّ في البقاء كي يجري الاستصحاب.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «في تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي – وهو الحكم العقلي المتوصّل به إلى حكم شرعي – تأمّل، نظراً إلى أن

الأحكام العقلية كلّها مبيّنة مفصّلة من حيث مناط الحكم، والشكُّ في بقاء المستصحب وعدمه لابدّ وأن يرجع إلى الشكّ في موضوع الحكم، لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلّها راجعة إلى قيود فعل المكلّف، الذي هو الموضوع. فالشكّ في حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع لا يكون إلا للشكّ في موضوعه، والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب، ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الشكّ من جهة الشكّ في وجود الرافع، وبين أن يكون لأجل الشكّ في استعداد الحكم، لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالآخرة إلى تبدّل العنوان. ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ، فحكمه يرجع إلى أن الضارّ من حيث إنه ضارّ حرام، ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشكّ في الضرر مع العلم بتحقّقه سابقاً، لأن قولنا: (المضرّ قبيح) حكم دائميّ لا يحتمل ارتفاعه أبداً، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشكّ في بقاء الضرر»[1].

مناقشة صاحب الكفاية للشيخ الأنصاري

حاصل هذه المناقشة هي أن الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل إنما يدور أمره مدار مناط الحكم واقعاً، وليس كلّ خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه دخيلاً في مناط حكمه واقعاً، كيف وقد لا يدرك العقل الخصوصية في المناط واقعاً، بل أخذها في الموضوعات من باب أن الواجد لها هو القدر المتيقّن في قيام مناط الحسن أو القبح به، مع أنه يحتمل أن لا يكون لها دخل في مناط الحكم واقعاً. وعليه فزوال حكم العقل بزوال بعض الخصوصيات - التي أخذها العقل في الموضوعات وكانت مقوّمة للحكم- لا

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٣٧٣.

يستلزم زوال الحكم الشرعي المستكشف بـه، لأن الحكـم الـشرعي إنـما يـدور مدار مناط الحكم واقعاً، ويحتمل أن لا تكون تلك الخـصوصية الزائلـة دخيلـةً فـيما يقـوم بـه المـلاك واقعـاً، فيحتمـل بقـاء الحكـم الـشرعي مـع زوال تلـك الخصوصية، وأن ينتفي حكم العقل بانتفائها قطعاً.

وهذا ما ذكره بقوله: «وبالجملة: حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكـم العقل واقعاً، لا ما هو مناط حكمه فعلاً، وموضوع حكمه كذلك مما لا يكـاد يتطرّق إليه الإهمال والإجمال، مع تطرّقه إلى ما هو موضوع حكمه شأناً، وهـو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فربَّ خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً، مع احتمال بقاء ملاكه واقعـاً. ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جدّاً لدورانـه معـه وجـوداً وعـدماً. وبالجملـة فيمكن الشكّ في بقاء الحكم المستكشف من حكم العقـل بالملازمـة، ويـصحّ استصحابه عند الشكّ في بقائه، لأجل انتفـاء بعـض خـصوصيات الموضـوع التي لا يُرى بنظر العرف مقوّماً للموضوع، لاحتمال عدم دخلـه في الموضـوع واقعاً»[1].

وتبعه على ذلك كل من المحقّق العراقي والمحقّق النائيني[2].

مناقشة السيد الخميني لصاحب الكفاية

ما أورده السيد الإمام الخميني على ما أفاده صاحب الكفاية في دفـع كـلام الشيخ هو: «عدم تعقّل كون العقل جازماً بالمناط في موضوع مركّب على سـبيل الإجمال والإهمال؛ لأن من شأن العقـل أن يحلّـل المركّـب والمقيّـد إلى الأجـزاء والقيود البسيطة فيلاحظ كلَّ جزء من غير انضمامه بالآخر، والمقيّد والقيـد مـن

(١) كفاية الأصول: ص٣٨٧.

(٢) انظر نهاية الأفكار: ج٤، ص١٨-٢٣؛ فوائد الأصول:ج٤، ص٣٢٠-٣٢٣.

غير انضمام كلّ مع الأخر، فإذا لاحظ جزءاً فإما أن يدرك فيه الملاك أو لا. فإن أدرك فيه، فإما أن يدرك فيه تمام الملاك أو بعضه، فعلى الأوّل يحكم بأنّ هذا الجزء تمام الموضوع وساير الأجزاء كالحجر جنب الإنسان، وعلى الثاني يلاحظ الأجزاء واحداً بعد واحد حتى يطّلع على ما هو تمام مناط حكمه منضمّاً مع هذا الجزء، وإن لم يدرك فيه الملاك يقطع بأن حكمه بالحسن أو القبح غير ناش منه، فإنّ الملاك المشكوك فيه لا ينتج الحكم المقطوع به بالبداهة.

فالإجمال في حكم العقل مما لا يعقل [مضافاً إلى أن] الناقص إذا كان له ملاك آخر تامّ يكون موضوعاً مستقلاً لحكم مستقلّ شرعي، كما أنّ التامّ مع وجود الملاك التامّ فيه يكون موضوعاً لحكم آخر مستقلّ، لأن موضوعات الأحكام تلاحظ مجرّدة عن اللواحق الغريبة في مقام تعلّق الأحكام بها، فالناقص بما أنّه شيء بحياله قائم به الملاك ملحوظ في مقام الموضوعية ويتعلّق به حكم، والتامّ أيضاً كذلك، فلا يجري الاستصحاب فيه، للعلم بزوال الحكم الأوّل، والشكّ في وجود حكم آخر، وجريان استصحاب الحكم الكلّي في المقام ممنوع ولو على تسليم جريانه في الجملة؛ لأن الجامع بين الحكمين غير مجعول، بل المجعول هو كلّ واحد منهما مستقلاً متعلّقاً بموضوعه، والجامع أمر انتزاعي عقليّ غير متعلّق للجعل، ولا موضوعاً لأثر شرعي، وفي مثله لا يجري الاستصحاب»(1).

ثمَّ ذكر تحقيقاً في المقام حاصله: أنه لو سلّمنا أن العناوين المفصّلة التي يدرك العقل مناط الحسن أو القبح فيها، يحكم العقل بحسنها أو قبحها ذاتاً إذا جرّدت عن اللواحق كافّة، وعليه فلا يمكن أن يشكّ العقل في حكمه المتعلّق بذلك العنوان المدرك مناطه، ولكن تلك العناوين الحسنة والقبيحة قد تتصادق على موضوع خارجي، لأن الوجود الخارجي قد تجتمع فيه عدّة عناوين مختلفة،

---

(١) الرسائل: ج١، ص٧٧.

وقد تكون هذه العناوين مع أنها متميّزة في التحليل العقلي لكنها متّحدة في الوجود الخارجي، ويكون الوجود الخارجي بوحدته مصداقاً للعناوين الكثيرة وتحمل عليه حملاً شايعاً، فإذا تصادق عليه العناوين الحسنة والقبيحة، يقع التزاحم بين مناطاتها ويكون الحكم العقلي في الوجود الخارجي تابعاً لما هو الأقوى بحسب المناط.

مثال ذلك: إن الكذب بما أنّه كذب مع قطع النظر عن عروض عنوان آخر عليه في الوجود الخارجي، قبيح عقلاً، وإنقاذ المؤمن من الهلكة حسن، وكلّ من الحسن والقبح ذاتي بالنسبة إلى عنوانه بما أنه عنوانه، وقد يقع التزاحم بينهما في الوجود الخارجي إذا تصادقا عليه، فيرجح ما هو أقوى ملاكاً وهو الإنقاذ، ففي هذه الحالة يحكم العقل بحسن الكلام الخارجي.

«إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجي من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح، فيكون الموضوع الخارجي حسناً محضاً حسناً ملزماً، فيكشف العقل منه الوجوب الشرعي، ثم يشكّ في صدق عنوان قبيح عليه مما هو راجح مناطاً، فيقع الشكّ في الموضوع الخارجي بأنّه حسن أو قبيح، وقد يكون بعكس ذلك.

مثال الأوّل: إن إنقاذ الغريق حسن عقلاً، فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم إنقاذه ويكشف الحكم الشرعي بوجوبه، ثم يشكّ في تطبيق عنوان السابّ لله ورسوله عليه في حال الغرق؛ حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه مما يوجب قبح إنقاذه، ويكون هذا المناط أقوى من الأوّل، أو دافعاً له فيشكّ العقل في حسن الإنقاذ الخارجي وقبحه ويشكّ في حكمه الشرعي.

مثال الثاني: إنّه قد يكون حيوان غير مؤذٍ في الخارج فيحكم العقل بقبح قتله، ثُمَّ يشكّ بعد رشده في صيرورته مؤذياً، فيشكّ في حكمه الشرعي، فاستصحاب الحكم العقلي في مثل المقامات مما لا مجال له، لأن حكم العقل

مقطوع العدم، لأن حكمه فرع إدراك المناط، والمفروض أنّه مشكوك فيه، وأما الحكم الشرعي المستكشف منه قبل الشكّ في عروض العنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجي لا يضرّان ببقاء الموضوع عرفاً، كالمثالين المتقدّمين، فإنّ عنوان السابّ والمؤذي من الطواري التي لا يضرّ عروضها وسلبها ببقاء الموضوع عرفاً.

فتلخّص مما ذكرنا جواز جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفة عن الحكم العقلي»[1].

وهناك جه آخر للتفصيل المتقدّم، ذكره السيد الشهيد، حاصله: أن الحسن والقبح بالذات منحصر في العدل و الظلم، وأما غيرهما فباعتبار انطباق أحدهما عليه يتّصفان بالحسن و القبح.

وعندئذ يقال بأن الشكّ في الحسن و القبح يرجع لا محالة إلى الشكّ في العدل والظلم، ومعه لا يمكن الاستصحاب؛ لأن عنواني العدل و الظلم من الحيثيات التقييدية حتى بنظر العرف.

وناقش فيه السيد الشهيد «أن قضيّتي حسن العدل وقبح الظلم ليستا قضيتين أوّليتين حقيقيتين بل هما مشيرتان إلى قضايا أوّلية قبلهما، إذ ليس العدل إلّا إعطاء ذي الحقّ حقّه، والظلم سلب ذي الحقّ حقّه. فلابدّ من فرض حقّ واستحقاق في المرتبة السابقة، و هذا يعني أنهما تجميع لقضايا أخرى قبلهما كقبح الخيانة و الكذب و هتك المولى و حسن الصدق و الوفاء و إطاعة المولى، فيكون ثبوتهما لتلك العناوين و التي قد لا يرى العرف تقييديّتها.

و هكذا يتبرهن عدم صحّة التفصيل في الاستصحاب بين الأحكام الشرعية المستكشفة بدليل العقل العملي و بين غيرها»[2].

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٨٠.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٥٤.

خلاصة الركن الثالث

• اختلف الأعلام في صياغة هذا الركن حيث ذهب الشيخ الأنصاري إلى اشتراط إحراز بقاء الموضوع. أما المحقّق الخراساني فذهب إلى اتّحاد المشكوك والمتيقّن أو وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة.

• سبّبت صياغة الشيخ الأنصاري للركن الثالث إشكالاً في جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية في موردين:

المورد الأوّل: إذا كان المشكوك أصل وجود الشيء بقاءً، فلا يجري استصحاب وجوده؛ لأنّ موضوع الوجود المستصحب هو الماهية، ولا بقاء للماهية إلّا بالوجود، وحيث إنّ الوجود مشكوك، فلا يحرز بقاء الموضوع، فلا يجري الاستصحاب.

المورد الثاني: إذا كان المشكوك من الصفات الثانوية، كما لو شكّ في بقاء حياة زيد، وشكّ أيضاً في بقاء عدالته، فلا يمكن استصحاب عدالة زيد؛ لعدم إحراز موضوعها؛ لأنّ موضوعها، وهو حياة زيد، مشكوك.

• ناقش السيد الشهيد صياغة الشيخ الأنصاري بأنها صياغة لا مبرّر لها؛ لأنّ الاستصحاب ليس إلّا تعبّداً ببقاء المستصحب حتى إذا كان المستصحب عرضاً حقيقياً، فضلاً عما إذا كان أمراً اعتبارياً، ولا يشترط في هذا التعبّد عدا ترتّب الأثر على المتعبّد به بقاء.

• بعد ورود الإشكالات المتقدّمة على صياغة الشيخ الأنصاري، عدل المحقّق الخراساني إلى صياغة أخرى للركن الثالث، حاصلها أن المعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، وبناء على هذه الصياغة لا إشكال في جريان الاستصحاب في كلا موردي الشبهة الموضوعية السابقين؛ لانحفاظ وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة فيهما.

• واجهت صياغة المحقّق الخراساني إشكالاً في الشبهات الحكمية؛ لعدم

وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، إذ بتغيّر بعض القيود والخصوصيات المأخوذة في الحكم، يشكّ حينئذ في بقاء الحكم فلا توجد وحدة بين القضية المشكوكة والمتيقّنة، فلا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية .

• واجهت صياغة الشيخ الأنصاري- وهي اشتراط إحراز بقاء الموضوع- إشكالاً في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية؛ لأنّ موضوع الحكم هو عبارة عن مجموع ما أخذ مفروض الوجود من الخصوصيات في مقام جعل ذلك الحكم، فإذا زالت خصوصية من تلك الخصوصيات كخصوصية تغيّر الماء، لم نحرز بقاء الموضوع.

• أجاب الشهيد الصدر على صياغة الأنصاري، بعد عرض مقدّمة بيّن فيها أن الأعراض تتعدّد بتعدّد موضوعاتها لا بتعدّد أسبابها، وعلى أساس هذه المقدّمة ذكر أن الأعراض الخارجية كما لا يتعدّد العرض بتعدّد عللها وأسبابها وهي الحيثيات التعليلية، كذلك الأحكام الشرعية لا تتعدّد بتعدّد أسبابها وعللها، أي لا تتعدّد بالحيثيات التعليلية، وعليه فإنّ الخصوصية التي سبب زوالها الشكّ في بقاء الحكم إذا كانت على فرض دخالتها بمثابة العلّة والشرط، فلا يضرّ زوالها بوحدة الحكم، فيجري الاستصحاب، وإذا كانت من الحيثيات التقييدية التي بها يتعدّد الموضوع فلا يجري الاستصحاب.

• قد يقال إن الضابطة في التمييز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية ترجع إلى الدليل الشرعي، وكيفية أخذها إنما هي بيد المولى عند جعله للحكم، والدليل الشرعي هو الكاشف عن أخذه للحيثية.

• ناقش المصنّف الضابطة المتقدّمة في التمييز بين الحيثيتين، بعد التذكير بأن الاستصحاب يجري في عالم المجعول لا الجعل، وعلى هذا فإنّ الضابطة الصحيحة في التمييز هو النظر إلى عالم الفعلية لا عالم الجعل، فإنّ الخصوصية المأخوذة إذا كانت علّة للحكم الشرعي خارجاً فهي حيثية تعليلية حتى لو

أخذها المولى في عالم الجعل بنحو الحيثية التقييدية. وإن كانت قيداً للموضـوع في عالم الفعلية، يجري الاستصحاب، وتكون حيثية تقييدية، حتى لو أخذها المـولى في عالم الجعل بنحو الحيثية التعليلية.

• ذكر المصنّف أن الميزان في تـشخيص الموضـوع في الخـارج- سـواء عـلى صياغة الاخوند أم على صياغة الشيخ الأنصاري- هو النظر العـرفي المـسامحي؛ لأنّ دليل الاستصحاب الذي هو «لا تـنقض اليقـين بالـشكّ» خطـاب عـرفي، فلابدّ أن يكون الميزان في تشخيص الموضوع هو النظر العرفي.

(٨٤)

الركن الرابع: الأثر العملي

- صياغات الركن الرابع
- الصياغة الأولى: الاستصحاب يتقوّم بانتهاء التعبّد فيه إلى أثر عملي
  - ✓ المراد من قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي
  - ✓ مناقشة الصياغة الأولى

د. الأثر العملي

والركنُ الرابعُ من أركان الاستصحابِ وجودُ الأثرِ العملي المصحِّحِ لجريانه، وهذا الركنُ يمكنُ بيانُه بإحدى الصيغِ التالية:

الأولى: أن الاستصحابَ يتقوّمُ بلزوم انتهاءِ التعبّدِ فيه إلى أثرٍ عمليّ، إذ لو لم يترتّبْ أيُّ أثرٍ عمليٍّ على التعبّدِ الاستصحابيِّ كان لغواً، وقرينةُ الحكمةِ تصرفُ إطلاقَ دليلِ الاستصحابِ عن مثلِ ذلك.

وصياغةُ الركنِ بهذه الصيغةِ تجعلُه بغير حاجةٍ إلى أيِّ استدلالٍ سوى ما ذكرناه، وتسمحُ حينئذٍ بجريان الاستصحابِ حتّى فيما إذا لم يكنْ المستصحَبُ أثراً شرعياً أو ذا أثرٍ شرعيٍّ أو قابلاً للتنجيز والتعذير بوجهٍ من الوجوه، على شرط أن يكونَ لنفسِ التعبُّدِ الاستصحابيِّ به أثرٌ يُخرِجُه عن اللغوية، كما إذا أُخذَ القطعُ بموضوعٍ خارجيٍّ لا حكمَ له تمامَ الموضوع لحكمٍ شرعيّ وقلنا بأنَّ الاستصحابَ يقومُ مقامَ القطعِ الموضوعيِّ؛ بدعوى أنّ المجعولَ فيه الطريقية، فإنّ بالإمكانِ حينئذٍ جريانَ الاستصحاب لترتيبِ حكمِ القطعِ وإن لم يكنْ للمستصحَبِ أثر، وهذا معنى إمكانِ قيامه مقامَ القطعِ الموضوعيِّ دونَ الطريقيِّ في بعضِ الموارد.

الشرح

وجود الأثر العملي في الاستصحاب مما لابدّ منه؛ لأنّ الاستصحاب حكم شرعي تعبّدي، وإذا لم يوجد له أثر عملي يكون تشريعه لغواً، والشارع منزّه عن اللغوية، كما هو واضح، وعليه فلابدّ من الأثر العملي في الاستصحاب لتصحيح التعبّد بعدم نقض اليقين بالشكّ. لكن السؤال ما هو الأثر العملي؟

الجواب على هذا السؤال موكول إلى بحث يأتي بعد ذلك تحت عنوان «مقدار ما يثبت بالاستصحاب» حيث يبحث في مقدار ما يثبت بدليل الاستصحاب، وهل يثبت اللوازم الشرعية فقط أم الأعمّ من الشرعية والعقلية.

وفي المقام يبحث عن الأثر العملي بنحو الإجمال.

صياغات الركن الرابع

توجد ثلاث صياغات لبيان هذا الركن.

الصياغة الأولى: الاستصحاب يتقوّم بإنتهاء التعبّد فيه إلى أثر عملي

هذه الصيغة تفيد أن الاستصحاب له أثر عملي سواء كان للمستصحب أو للتعبّد الاستصحابي.

ولأجل بيان ذلك ينبغي تقديم مقدّمة في بيان كيفية قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي. ولبيان قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، لابدّ أوّلاً من بيان معنى القطع الموضوعي.

تقدّم في الحلقة الثانية وفي الجزء الأوّل من الحلقة الثالثة تقسيم القطع إلى قسمين:

الأوّل: القطع الطريقي، وهو ما يكون كاشفاً عن متعلّقه وطريقاً إلى المكشوف، كما إذا حكم الشارع بحرمة الخمر، وقطع المكلّف بالحرمة، فالقطع

في هذه الحالة مجرّد طريق وكاشف عن الحكم، وليس له دخل وتـأثير في وجـود الحكم الشرعي واقعاً، لأنّ الأحكام الشرعية ثابتة على كـلّ حـال، سـواء قطـع المكلّف بها أم لا، فالخمر- مثلاً- حرام سواء قطع المكلّف بالحرمة أم لا.

الثـاني: القطـع الموضـوعي، وهـو الـذي يكـون دخـيلاً في ثبـوت الحكـم الشرعي، كما لو قال المولى: بأنّ ما تقطع به بأنه خمر فهو حرام، فـالقطع في هـذه الحالة دخيل في وجود الحرمة وثبوتها للخمر، فهو بمثابة الموضوع للحرمة.

المراد من قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي

يمكن بيان المراد من قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي مـن خـلال المثال التالي: لو قال المولى: إذا قطعت بنزول المطر يـوم الجمعـة، فيجـب عليـك التصدّق، فلو كان المكلّف متيقّناً بنزول المطر يوم الخميس، ولكنه شـكّ في يـوم الجمعة هل نزل المطر أم لا، ففي مثـل هـذه الحالـة يمكـن أن يسـتصحب بقـاء نزوله إلى يوم الجمعة، لكن هل يجب عليه التصدّق أم لا؟

بناء على أن المجعول في الاستصحاب هو الطريقية والعلمية، كما ذهب إليه السيد الخوئي، الذي اعتبر الاستصحاب من الأمارات، كخبر الثقة، ففـي هـذه الحالة يكون استصحاب المطر يوم الجمعة بمثابة العلـم والقطـع تعبّـداً بنـزول المطر، ومن ثمَّ يجب عليه التصدّق.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إن هذه الصيغة الأولى للـركن الرابـع تفيـد أن الأثـر العملي هو ترتّب الأثر الشرعي عـلى الاسـتصحاب، سـواء كـان المسـتصحب حكماً شرعياً، كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة.

أو كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي كاستصحاب الاستطاعة التـي هي موضوع وجوب الحجّ.

أو كان المستصحب منجّـزاً أو معـذّراً كاستـصحاب بقـاء طهـارة الثـوب للصلاة فيه، فانه لو كان نجساً واقعاً فهو معذور.

أو كان الأثر لنفس التعبّد الاستصحابي، من قبيل أن وجود زيد في السوق في الساعة العاشرة صباحاً، لا أثر شرعياً له، فهو ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، فهو غير قابل للتنجيز والتعذير. لكن لو أخذ القطع بوجود زيد في السوق تمام الموضوع لحكم شرعي، كما لو قال المولى إذا قطعت بوجود زيد في السوق يجب عليك التصدّق، فلو فرض أن رأيت زيداً في السوق في الساعة الثامنة صباحاً، وشككت في وجوده في السوق في الساعة العاشرة صباحاً، فعلى القول بأن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي- كما تقدّم بيانه- يمكن استصحاب وجود زيد في السوق إلى الساعة العاشرة صباحاً، ويترتّب عليه حكم وجوب التصدّق.

فالملاحظ في هذا الاستصحاب أنه لا يترتّب عليه تنجيز وتعذير، لأنّ المستصحب، وهو وجود زيد في السوق، لا يترتّب عليه حكم شرعي، فلا معنى لتنجّزه أو تعذيره بالاستصحاب.

نعم ما يترتّب عليه حكم شرعي هو وجوب التصدّق، إذ باستصحاب زيد في السوق إلى الساعة العاشرة صباحاً، يكون المكلّف قاطعاً - تعبّداً- بوجود زيد في السوق، فيترتّب حكم وجوب التصدّق.

إذن الصيغة الأولى للركن الرابع هي أن يكون لنفس التعبّد الاستصحابي أثر شرعي، ولو بعد جريانه.

ولا يخفى أن اكتفاء هذه الصيغة بوجود أثر شرعي فقط من دون أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً ... إنما هو لأجل إخراج الاستصحاب عن اللغوية، لأنّ الاستصحاب حكم شرعي تعبّدي، وإذا لم يوجد أثر عملي للاستصحاب يكون تشريعه لغواً، والشارع منزّه عن اللغوية، كما هو واضح، وعليه فلابدّ من الأثر الشرعي في الاستصحاب لتصحيح التعبّد بعدم نقض اليقين بالشكّ.

فبقرينة لزوم وجود أثر عملي يترتّب على الاستصحاب، ينصرف إطلاق

الدليل إلى الاستصحاب إلى عدم شموله للموارد التي لا يوجد فيها أثر عملي، وبتعبير السيد الشهيد: «إن الاستصحاب يتقوّم بلزوم انتهاء التعبّد فيه إلى أثر عملي؛ إذ لو لم يترتّب على التعبّد الاستصحابي أيّ أثر عملي كان لغواً، ومدرك هذا التقييد قرينة الحكمة التي تصرف إطلاق دليل الاستصحاب عن مثل ذلك»[1].

مناقشة الصياغة الأولى

تقدّم أن المراد من اليقين في روايات الاستصحاب هو اليقين الطريقي لا الموضوعي، وعليه فتبطل الأولى، لأن القطع على هذه الصياغة هو قطع موضوعي وهو لا تفي به روايات (لا تنقض اليقين بالشكّ)؛ لأنّ روايات الاستصحاب ناظرة إلى جهة الكاشفية والعلمية أي اليقين الطريقي، الذي يقتضي التنجيز والتعذير والعمل على وفقه، وهذا بخلاف اليقين الموضوعي الذي لا يقتضي الجري العملي، فإنّ وجوب التصدّق، كما لو قال المولى: إذا قطعت بوجود زيد في الخارج فيجب عليك التصدّق، فمن الواضح أن هذا القطع هو قطع موضوعي، لا تفي به روايات الاستصحاب، وبهذا يتّضح بطلان هذه الصياغة.

تعليق على النص

• قوله ﴿قدس سره﴾: «**الاستصحاب يتقوّم بلزوم انتهاء التعبّد فيه إلى أثر عملي**». أي يكون الأثر العملي مترتّباً على نفس الاستصحاب، بخلافه على الصيغة الثانية والثالثة التي يكون الأثر العملي مترتّباً على نفس المستصحب.

• قوله: «**وصياغة هذا الركن بهذه الصيغة تجعله بغير حاجة إلى أيّ استدلال سوى ما ذكرناه**». أي برهان اللغوية بمعنى أن يكون لنفس التعبّد

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٢٢.

الاستصحابي أثر يخرجه عن اللغوية.

• قوله: «**وهذا معنى إمكان قيامه مقام القطع الموضوعي دون الطريقي في بعض الموارد**». أي المورد الذي تقدّم وهو فيما إذا أخذ القطع بموضوع خارجي- ليس له حكم شرعي- تمام الموضوع لحكم شرعي، كالقطع بوجود زيد في السوق موضوعاً لوجوب التصدّق، فإنّ القطع بوجود زيد في السوق، لا ينجّز شيئاً، لأنّ القطع الذي ينجّز هو القطع الطريقي لا الموضوعي.

(٨٥)

الصياغة الثانية للركن الرابع

- الاستدلال على الصياغة الثانية
- مناقشة الصياغة الثانية
- ترجيح الصياغة الثانية على الأولى

الثانيـةُ: أنّ الاستـصحابَ يتقـوَّمُ بـأن يكـونَ المستـصحَبُ قـابلاً للتنجيـز والتعـذير، ولا يكفـي مجـرَّدُ ترتُّبِ الأثـر علـى نفسِ التعبّدِ الاستـصحابيّ، ولا فـرقَ في قابليـةِ المستـصحَبِ للمنجّزيّـة والمعذّريـة بـين أن تكونَ باعتبـاره حكمـاً شـرعياً، أو عـدمَ حكمٍ شـرعيّ، أو موضـوعاً لحكـم، أو دخـيلاً في متعلّـق الحكـم، كالاستصحابات الجاريةِ لتنقيح شرطِ الواجبِ مثلاً إثباتاً ونفياً.

ومـدرَكُ هـذه الـصيغةِ ـ الـتي هـي أضـيقُ مـن الـصيغةِ الـسابقةِ ـ اسـتظهارُ ذلك من نفس دليلِ الاستصحاب، لأنّ مفادَه النهيُ عن نقض اليقينِ بالشكّ، والـنقضُ هنـا لـيس هـو الـنقضَ الحقيقـيَّ لأنّـه واقـعٌ لا محالـةَ ولا معنـى للنهـي عنـه، وإنّمـا هـو الـنقضُ العملـيّ، وفـرضُ الـنقضِ العملـيّ للـيقين هـو فـرضُ أنّ الـيقينَ بحـسبِ طبعِـه لـه اقتـضاءٌ عملـيٌّ لـينقضَ عمـلاً، والاقتـضاءُ العملـيُّ لليقين إنّما يكونُ بلحاظ كاشفيّته، وهذا يفترضُ أن يكونَ اليقينُ متعلّقاً بما هو صالحٌ للتنجيز والتعذير لكي يكون اليقينُ به ذا اقتضاءٍ عمليّ، وأمّا في غير ذلك فلا يتصوّرُ النقضُ العمليُّ لكي يشملَه إطلاقُ دليل الاستصحاب.

وهذا البيانُ يتوقّفُ على استظهار إرادةِ النقضِ العمليِّ من النقض بقرينة تعلُّق النهيِ به، ولا يتمُّ إذا استظهر عرفاً إرادةَ النقضِ الحقيقيِّ مع حملِ النهيِ على كونِه إرشاداً إلى عدم إمكانِ ذلك بحسب عالمِ الاعتبار، فإنّ المولى قد ينهَى عن شيءٍ إرشاداً إلى عدم القدرةِ عليه، كما يقالُ في «دَعِي الصلاةَ أيّام أقرائكِ». غايةُ الأمرِ أنّ الصلاةَ غيرُ مقدورةٍ للحائضِ حقيقةً، والنقضُ غيرُ مقدورٍ للمكلّفِ ادّعاءً واعتباراً؛ لتعبُّدِ الشارعِ ببقاءِ اليقينِ السابق.

وبناءً على هذا الاستظهارِ يكونُ مفادُ الدليلِ جعلَ الطريقية، ولا يلزمُ في تطبيقه على موردٍ تصويرُ النقضِ العمليِّ والاقتضاءِ العمليّ، غير أنّه يكفي لتعيُّنِ الصيغةِ الثانية في مقابل الأُولى إجمالُ الدليل وتردُّدُه بين الاحتمالين الموجبُ للاقتصارِ على المتيقّنِ منه، والمتيقّنُ ما تقرّرُه الصيغةُ الثانية.

الشرح

في هذه الصيغة قالوا: يشترط في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير، فإذا أجرينا استصحاب شيء وتنجّز علينا حكم شرعي أو عُذّرنا عن حكم شرعي، فيكون الاستصحاب جائزاً.

فعلى أساس هذه الصياغة يكون جريان الاستصحاب شاملاً لما يلي:

١. استصحاب الحكم الشرعي، كاستصحاب وجوب الصلاة، كما لو كان المكلّف عالماً بوجوب الصلاة المتقيّدة بالطهارة المائية عند الزوال، وشكّ بعد ذلك في الوجوب المذكور، باحتمال جواز صرف الماء في حياة الحيوان المحتاج إليه، فيستصحب الوجوب ويكون منجّزاً عليه. أو استصحاب وجوب صلاة الجمعة إلى زمن الغيبة، فيكون وجوب صلاة الجمعة منجّزاً عليه.

٢. استصحاب عدم الحكم شرعي، كاستصحاب عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال الثابت قبل بلوغه، فيكون معذوراً عن الإتيان به.

٣. استصحاب موضوع الحكم الشرعي، كاستصحاب عدم الاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحجّ، فإذا استصحب عدم الاستطاعة يكون معذوراً عن أداء الحجّ.

٤. استصحاب متعلّق الموضوع، كاستصحاب بقاء طهارة الثوب، فلو استصحب بقاء طهارة الثوب وصلّى به وكان الثوب نجساً في الواقع فهو معذور.

وقد تقدّم بيان الفرق بين المتعلّق والموضوع، وحاصل الفرق بينهما هو أن المتعلّق هو ما يجب على المكلّف إيجاده أو تركه خارجاً، أما الموضوع فهو الذي يتوقّف عليه الحكم. فوجوب الصوم - مثلاً - موضوعه مؤلّف من عدّة عناصر تتوقّف عليها فعلية الوجوب، فلا يكون الوجوب فعلياً وثابتاً إلّا إذا وجد مكلّف غير مسافر ولا مريض وهلّ هلال شهر رمضان، وأما متعلّق هذا

الوجوب فهو الفعل الذي يؤدّيه المكلّف نتيجة لتوجّه الوجوب إليه، وهو الصوم في هذا المثال. وموضوع وجوب الصلاة هو المكلّف العاقل ودخول الوقت ... أما فعل الصلاة من ركوع وسجود وتشهّد وطهارة الثوب... فهو متعلّق.

وهذا ما ذكره المصنّف بقوله: «وعلى هذا الضوء نستطيع أن نميّز بين متعلّق الوجوب وموضوعه، فإنّ المتعلّق يوجد بسبب الوجوب، فالمكلّف إنما يصوم لأجل وجوب الصوم عليه، بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع، فوجوب الصوم لا يصبح فعليا إلّا إذا وجد مكلّف غير مريض ولا مسافر وهلّ عليه الهلال . وهكذا نجد أن وجود الحكم يتوقّف على وجود الموضوع، بينما يكون سبباً لإيجاد المتعلّق وداعياً للمكلّف نحوه»[1].

الاستدلال على الصيغة الثانية

إن الدليل على هذه الصيغة هو ما يستظهر من دليل الاستصحاب، حيث عبّرت الروايات بـ«لا تنقض اليقين بالشكّ» ومن الواضح أن المراد من النهي عن نقض اليقين بالشكّ، ليس هو النقض الحقيقي، لأنّ الشاكّ بيقينه لابدّ أن يكون يقينه قد انتقض، وإذا كان يقينه منقوضاً بالشكّ، فلا معنى أن يقال له لا تنقض اليقين بالشكّ؛ لأنّه تحصيل حاصل، وعليه فإنّ النقض الحقيقي لليقين السابق واقع لا محالة، ولا معنى للنهي عنه، وعلى هذا الأساس يتّضح أن المراد من النهي عن نقض اليقين في روايات الاستصحاب هو النهي العملي، بمعنى أن المكلّف إذا كان على يقين من شيء ثم شكّ فيه، ففي مقام العمل لايعتني بهذا الشكّ، فالمكلّف إذا كان على يقين من وضوئه ثم شكّ، فلا ينقض يقينه بالوضوء بالشكّ، فيدخل الصلاة بلا تردّد.

وإذا تبيّن أن المراد من النهي عن النقض هو النهي عن النقض العملي، فهذا

---

(١) الحلقة الأولى: ص٢٣٩.

يعني أن اليقين بطبعه له اقتضاء عملي يقتضي العمل به حتى في حالة الشكّ بـه، ومن الواضح أن اليقين الذي يقتـضي العمـل عـلى طبقـه، هـو اليقـين بلحـاظ كاشفيته، أي اليقين الطريقي لا الموضوعي؛ لأنّ اليقين الطريقي هـو الـذي لـه الكاشفية عن الواقع، فينجّزه – الواقع – ويعذّر عنه.

وهذا بخلافه في اليقين الموضـوعي، فإنّـه لا ينجّـز ولا يعـذّر، ولا يقتـضي جرياً عملياً، فإنّ اليقين بوجود زيد في الـسوق – كـما في المثـال المتقـدّم بأنّـه إذا قطعت بوجود زيد في السوق فيجب عليك التصدّق– هو يقين موضوعي، ولا يقتضي جرياً عملياً، ولا ينجّز ولا يعذّر، لأنّ وجوب التصدّق وإن كـان يتنجّـز على القطع بوجود زيد في السوق، لكن هذا التنجّز ليس لأجل القطـع بوجـود زيد في السوق، وإنّما لأجل الدليل الذي جعل القطـع بوجـود زيـد في الـسوق موضوعاً لوجوب التصدق.

وبتعبير آخر: الاقتضاء العملي لليقـين بلحـاظ كاشـفيته «أي أن المـلاك في عدم جريان استصحاب الفرد المردّد إثباتي لا ثبوتي، إذ يعقل التعبّد شرعاً ببقـاء الفرد الواقعي المردّد، مع احتمال انطباقه على مـا قطعنـا بخروجـه، بـأن يُعبّـدنا الـشارع بإلغـاء هـذا الاحـتمال؛ إلَّا أن ظـاهر دليـل التعبّـد الاستـصحابي أن موضوعه الشكّ في البقاء لا الشكّ في كونه المعلوم انتقاضه أو بقاؤه»[1].

مناقشة الصياغة الثانية

إن مفاد روايات الاستصحاب التعبّد ببقاء الحالة السابقة المتيقّنـة وإن كـان تامّاً، إلا إنه لا يتمّ إذا قلنا بأن مفاد هذه الروايات التعبّد ببقـاء اليقـين تعبّـداً في ظرف الشكّ في البقاء. والنهي عن نقض اليقين بالشكّ إرشـاد إلى عـدم قـدرة المكلّف على النقض الادّعائي الاعتباري بعد تعبّـد الـشارع ببقـاء اليقـين، لأنّ

(١) الحلقة الثالثة: ق٢، ص٤٣٨، حاشية رقم (٦٣).

الشارع إذا تعبّد ببقائه في ظرف الشكّ فيه، فبطبيعة الحال لم يكن المكلّف قادراً على نقضه الادّعائي الاعتباري، نظير نهي الشارع للحائض عن الصلاة، بلسان «**دعي الصلاة أيام أقرائك**» فهو إرشاد إلى عدم قدرة الحائض على الصلاة، فهي غير قادرة على الصلاة حقيقةً؛ لإشتراط الصلاة بالطهارة، وهي غير قادرة على الطهارة، وكذلك في المقام يكون النهي في (لا تنقض اليقين بالشكّ) إرشاداً إلى أن الشارع يعتبر الشاكّ متيقّناً، فيمكنه نقض اليقين اعتباراً لا حقيقة؛ لأنّ اليقين منقوض حقيقة، لكن الشارع اعتبره متيقّناً.

وبعد ورود احتمال إرادة كون المقصود من النهي هو الإرشاد إلى عدم إمكان تحقّق النقض، يكون المراد من النقض مجملاً، لأنّه يدور بين إرادة النقض العملي - الذي هو مفاد الصيغة الثانية- وبين إرادة الإرشاد إلى عدم إمكان تحقّق النقض، وبهذا يبطل مدرك الصيغة الثانية وتكون الصيغة الأولى هي المرجّحة، لأنّ دليل الاستصحاب يقول: لابدّ أن يكون للاستصحاب أثر عملي، وبعد سقوط الصيغة الثانية لابدّ أن نرجع إلى الصيغة الأولى للحفاظ على وجود أثر عملي للاستصحاب؛ للخروج من محذور اللغوية.

ترجيح الصياغة الثانية على الأولى

يوجد دليل على ترجيح الصيغة الثانية على الأولى؛ وذلك لأنّ إجمال المراد من اليقين في روايات لا تنقض، وتردّده بين احتمالين، احتمال النهي عن النقض العملي الذي هو مفاد الصيغة الثانية واحتمال إرادة الإرشاد إلى أن الشارع اعتبر الشاكّ متيقّناً، وهو يتلاءم مع الصيغة الأولى، لابدّ أن نأخذ بالقدر المتيقّن وهي الصيغة الثانية؛ لأنّ الصيغة الأولى هي الأوسع لأنها تثبت الأثر العملي الأوسع، بخلاف الصيغة الثانية، فإنها تثبت الأثر العملي الأضيق، فلابدّ أن نقتصر على القدر المتيقّن، فتتعيّن الصيغة الثانية.

وبهذا يتّضح أن الإجمال في إرادة النهي لليقين وتردّده بين الصيغة الأولى

والثانية، كافٍ لإثباتها – أي الصيغة الثانية– لأنّ المجمل يؤخذ بالقدر المتيقّن منه، وهو يتلاءم مع الصيغة الثانية لا الأولى.

تعليق على النص

• قوله ﷺ: «**كالاستصحابات الجارية لتنقيح شرط الواجب مثلاً، إثباتاً أو نفياً**» مراده من الاستصحابات الجارية لتنقيح شرط الواجب، هو ما يكون دخيلاً في متعلّق الحكم من قبيل طهارة الثوب التي هي شرط في صحّة الصلاة، هذا في جانب الإثبات. أما جانب النفي بقوله: «أو نفياً» كاستصحاب عدم طهارة الثوب، الذي لا تصحّ الصلاة فيه.

• قوله: «**والنقض هنا ليس هو النقض الحقيقي لأنّه واقع لا محالة ولا معنى للنهي عنه**». أي أن النقض الحقيقي لليقين قد وقع بالوجدان، بواسطة الشكّ، وعلى هذا فإنّ نهي الشارع عن نقض اليقين يعني: ابقَ على يقينك، ومن الواضح أن المشرّع الحكيم لايقول (ابقَ على يقينك) إلّا إذا كان للبقاء على اليقين أثر شرعي، وإلّا للغى التعبّد بالبقاء على اليقين، وحيث إنّ المراد من اليقين هنا هو اليقين الطريقي، فيصير المعنى: ابق على يقينك، إن كان للمستصحب أثر عملي.

• قوله: «**حمل النهي على كونه إرشاداً إلى عدم إمكان ذلك بحسب عالم الاعتبار**». بمعنى أنه يوجد ظهوران، أحدهما النهي التكليفي، والآخر النهي عن النقض الحقيقي لليقين بالشكّ، ولا يمكن الجمع بينهما، فلابدّ من التصرّف في أحدهما، فيقال: إما النهي تكليفي فينحفظ ظهوره في النقض، فيكون النهي عن نقض اليقين العملي، وإما النقض الحقيقي فيتصرّف في ظهور النهي، فيكون النهي إرشادياً.

• قوله: «**غير أنه يكفي لتعيّن الصيغة الثانية في مقابل الأولى...** ». هذا جواب لسؤال مقدّر، وهو إذا دار الأمر بين الظهور الأول والظهور الثاني، فنأخذ بالقدر المتيقّن الذي يتناسب مع الصيغة الثانية.

(٨٦)

الصياغة الثالثة

المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي

- الإشكال على الصيغة الثالثة عدم استصحاب شرط الواجب أو قيده
- جواب صاحب الكفاية على الإشكال
- مناقشة المصنّف لجواب صاحب الكفاية
  - ✓ المناقشة الأولى: التوقّف على توسعة الحكم الشرعي
  - ✓ المناقشة الثانية: التوقّف على أن الإتيان بالمتعلّق مسقط للحكم
- أدلّة الصيغة الثالثة ومناقشتها
  - ✓ الدليل الأوّل: محذور اللغوية
  - ✓ الدليل الثاني: مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل
- تطبيقات فقهية
- خلاصة الركن الرابع

الثالثةُ: أنّ الاستصحابَ يتقوّمُ بأن يكونَ المستصحبُ حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكمٍ شرعيٍّ، وهذه الصيغةُ أضيقُ من كلتا الصيغتينِ السابقتين، ومن هنا وقعَ الإشكالُ في كيفية جريانِ الاستصحابِ على ضوء هذه الصيغةِ في متعلّق الأمرِ قيداً وجزءاً ـ من قبيل استصحابِ الطهارة ـ مع أنّ قيدَ الواجبِ ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً يترتّبُ عليه حكمٌ شرعيّ؛ لأنّ الوجوبَ يترتّبُ على موضوعه لا على متعلّقه.

وقد يُدفعُ الإشكالُ: بأن إيجادَ المتعلّقِ مسقطٌ للأمر فهو موضوعٌ لعدمه، فيجري استصحابُه لإثبات عدمِ الأمرِ وسقوطِه.

وهذا الدفعُ بحاجةٍ من ناحيةٍ إلى توسعةِ المقصودِ من الحكم بجعله شاملاً لعدم الحكمِ أيضاً، وبحاجةٍ من ناحيةٍ أخرى إلى التسليم بأنّ إيجادَ المتعلّقِ مسقطٌ لنفس الأمرِ لا لفاعليَّتِه على ما تقدّم.

والأَولى في دفع الإشكالِ رفضُ هذه الصيغةِ الثالثة؛ إذ لا دليلَ عليها سوى أحدِ أمرين:

الأوّلُ: أنّ المستصحبَ إذا لم يكن حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكمٍ شرعيٍّ كان أجنبياً عن الشارع، فلا معنى للتعبُّدِ به شرعاً.

والجوابُ عن ذلك: أن التعبّدَ الشرعيَّ معقولٌ في كلّ موردٍ ينتهي فيه إلى التنجيز والتعذير، وهذا لا يختصُّ بما ذُكر، فإنّ التعبُّدَ بوقوع الامتثالِ أو عدمِه ينتهي إلى ذلك أيضاً.

الثاني: أنَّ مفادَ دليل الاستصحاب جعلُ الحكم المماثلِ ظاهراً، فلابدّ أن يكونَ المستصحبُ حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكمٍ شرعيٍّ ليمكن جعلُ الحكمِ المماثلِ على طبقه.

والجوابُ عن ذلك: أنه لا موجبَ لاستفادةِ جعلِ الحكمِ المماثلِ بعنوانِه

من دليل الاستصحاب، بل مفادُه النهيُ عن نقضِ اليقين بالشكّ إما بمعنى النهيِ عن النقض العمليِّ بداعي تنجيزِ الحالةِ السابقة بقاءً، وإما بمعنى النهي عن النقضِ الحقيقيِّ إرشاداً إلى بقاء اليقينِ السابقِ أو بقاءِ المتيقّنِ السابقِ ادّعاءً، وعلى كلِّ حالٍ فلا يلزمُ أن يكونَ المستصحبُ حكماً أو موضوعاً لحكم، بل أن يكون أمراً قابلاً للتنجيز والتعذير لكي يتعلّقَ به التعبّدُ على أحدِ هذهِ الأنحاء.

الشرح

الصيغة الثالثة أضيق من الصيغتين السابقتين، حيث تشترط أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي.

مثال الحكم الشرعي: استصحاب بقاء وجوب صلاة الجمعة إلى زمان الغيبة، فالمستصحب هنا وجوب صلاة الجمعة وهو حكم شرعي.

ومثال استصحاب موضوع الحكم الشرعي: استصحاب بقاء الاستطاعة التي هي موضوع وجوب الحجّ.

وهذه الصياغة ذهب إليها المحقّق الخراساني في الكفاية في التنبيه العاشر من تنبيهات الاستصحاب.

ووجه هذه الصياغة هو أن المستصحب لو لم يكن حكماً أو موضوعاً لحكم شرعيّ، فسيكون أجنبيّاً عن الشارع، وما كان أجنبيّاً عن الشارع فلا معنى أن يتعبّدنا باستصحاب بقائه، كما لو كان المكلّف متيقّناً بوجود شجرة في المكان الفلاني، ثمّ شكّ في بقائها، فمن الواضح أنّ هذا المستصحب (بقاء الشجرة في المكان الفلاني) أجنبيّ عن الشارع، ولا معنى أن يتعبّدنا بإبقاء متيقّن أجنبيّ عنه.

لكن هذه الصياغة سبّبت الإشكال في استصحاب بعض الموارد، كما سيتّضح من البحث اللاحق.

الإشكال على الصياغة الثالثة: عدم استصحاب شرط الواجب أو قيده

لازم هذه الصيغة عدم جريان الاستصحاب إذا كان المستصحب شرط الواجب أو قيده، من قبيل طهارة الثوب للصلاة والاستقبال والزوال ونحو ذلك، إذ من الواضح أن مثل هذه الأمور لا هي حكم شرعي ولا موضوع لحكم شرعي، كما ذهب الى ذلك الشيخ الأنصاري حيث اعتبر أن الشرطية

والمانعية ليستا من الآثار الشرعية، وإنما من الأمور الانتزاعية، حيث قال: «إن شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وكذا مانعية النجاسة ليست إلا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس، وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركّب»[1][2].

مع أن الصحيح جريان الاستصحاب في هذه الموارد، بل إن مورد رواية الاستصحاب وهي صحيحة زرارة الثانية هو الطهارة، حيث أجرى الإمام عليه السلام استصحاب الطهارة، مع أنها لا هي حكم شرعي، ولا موضوع لحكم شرعي.

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص١٢٧.

(٢) السيد الخوئي- بعد ما أنكر كون الشرطية من آثار وجود الشرط كي تترتّب على استصحاب الشرط، ذهب الى أنها منتزعة في مرحلة الجعل عن أمر المولى بشيء مقيّد بشيء آخر، بحيث يكون التقيّد داخلاً والقيد خارجاً- وجّه جريان الاستصحاب في الشرط بأنه لا ملزم لاعتبار كون المستصحب بنفسه مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لمجعول شرعي كي يقال: (إن الشرطية ليست مجعولة شرعية) بل المعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للتعبّد والحكم بوجود الشرط كذلك، فإنّ معنى جريان الاستصحاب أي الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالي في مقام الامتثال بالتعبّد الشرعي، فلا محذور في استصحابه، وهذا ما ذكره بقوله: «وأما الحكم الوضعي المجعول بالتبع كالشرطية والسببية والمانعية، فجريان الاستصحاب فيه وإن كان لا مانع منه من حيث المقتضي وشمول الدليل من قوله عليه السلام: **لا تنقض** إلا أنه لا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب فيه، بل يجري الاستصحاب في منشأ انتزاعه. فإذا شككنا في بقاء شرطية الاستقبال للصلاة مثلاً، لا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب في نفس الشرطية، بأن يقال: الشرطية كانت متيقّنة والآن كما كانت، لجريان الاستصحاب في منشأ انتزاعها، وهو كون الامر بالصلاة مقيّداً بالاستقبال، فنقول: الأمر بالصلاة كان مقيّداً بالاستقبال والآن كما كان، فيحكم بكون الاستقبال شرطاً ظاهرياً للصلاة للاستصحاب، فإنّ الشرطية الواقعية منتزعة من الأمر الواقعي بالمقيّد، والشرطية الظاهرية منتزعة من الأمر الظاهري بالمقيّد» مصباح الأصول: ج٣، ص٨٩.

وكذلك سبّبت هذه الصياغة الإشكال في استصحاب عدم التكليف، كما لو شكّ المكلّف في تكليفٍ وأراد استصحاب عدمه الثابت باليقين من صغره أو منذ الأزل، فعلى وفق هذه الصياغة لا يمكن استصحاب عدم التكليف، لأنّه - عدم التكليف- ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، مع أن الصحيح جريان الاستصحاب فيه كغيره من الموارد.

جواب صاحب الكفاية على الإشكال

حاول صاحب الكفاية - الذي تبنّى هذه الصيغة- التخلّص من هذا الإشكال بإجراء الاستصحاب في المتعلّق - كالطهارة- وذلك من خلال جعل المتعلّق موضوعاً للحكم الشرعي، فيجري الاستصحاب.

توضيح ذلك: إن ثوب المصلّي يتعلّق به وجوب التطهير للصلاة، فلو أوجد المكلّف طهارة الثوب، فسوف يسقط عنه وجوب التطهير، فيكون سقوط الأمر بالطهارة معلّقاً على الإتيان بها، وبهذا يكون الإتيان بالطهارة موضوعاً لسقوط الأمر بالطهارة، فإذا استصحب المكلّف الطهارة وأثبت بالاستصحاب أنه متطهّر، سقط الأمر بالطهارة، وهذا يعني أن استصحاب الطهارة صار موضوعاً لسقوط الوجوب أي سقوط حكم شرعي، وعلى هذا الأساس يمكن جريان استصحاب المتعلّق بتحويله إلى موضوع لسقوط حكم شرعي.

وهذا ما أشار إليه صاحب الكفاية بقوله: «لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتّب عليه، بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه كالتكليف وبعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه كبعض أنحائه كالجزئية والشرطية والمانعية، فإنه أيضاً مما تناله يد الجعل شرعاً ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه»[1].

---

(١) كفاية الأصول: ص٤١٧.

مناقشة المصنف لجواب صاحب الكفاية

المناقشة الأولى: التوقّف على توسعة الحكم الشرعي ليشمل عدم الحكم

إن جواب صاحب الكفاية بتحويل المتعلّق إلى موضوع وبالإتيان بالمتعلّق يسقط الأمر به، لا يتم إلّا بعد توسعة الحكم الشرعي ليشمل عدم الحكم، مع أن الظاهر من الحكم من الصيغة الثالثة هو وجود الحكم لا عدم الحكم.

المناقشة الثانية: التوقّف على أن الإتيان بالمتعلّق مسقط للحكم

أي: إن جوابه يتوقّف أيضاً على أن يكون الإتيان بالمتعلّق موجباً لسقوط الأمر، فإتيان المكلّف بالصلاة مثلاً، يوجب سقوط وجوب الصلاة.

لكن القول بسقوط الأمر بالإتيان بالمتعلّق غير تامّ؛ وإنّما الصحيح أن الإتيان بالمتعلّق يوجب سقوط فاعلية ومحرّكية ودافعية الأمر، فالأمر موجود لكن بإتيان المتعلّق تسقط محرّكيته، لا فعليّته؛ لما تقدّم في «بحث تحديد البراءة» في القسم الثاني من الحلقة الثالثة وفي الحلقة الثانية أيضاً، تحت عنوان مسقطات الحكم[1] من أن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف بل من أسباب انتهاء فاعليته، بمعنى أن وجوب الصلاة مثلاً ليس مقيّداً بعدم امتثاله وعدم عصيانه حتى تسقط فعليته بالامتثال والعصيان، بل أن معنى كون الامتثال والعصيان مسقطين للتكليف هو أن من امتثل وجوب الصلاة مثلاً انتهت فاعلية هذا الوجوب ومحرّكيته، ولم يفقد قيداً من قيود فعلية الحكم، وهكذا بالنسبة إلى العصيان، فإنّ من عصى ولم يصلّ حتى انتهى الوقت، فإنّ محرّكية وفاعلية الوجوب انتهت، أما فعليّته فهي باقية.

وبتعبير آخر تقدّم بيانه: «إنّ العصيان ليس من مسقطات التكليف بل من أسباب انتهاء فاعليته، وأما بالنسبة إلى الامتثال فلم يتقدّم وجهه صريحاً ولكنه

---

(١) الحلقة الثالثة: ق١، ص٣٠٨، الحلقة الثانية: ص٢٤٢.

يستفاد من نفس ما تقدّم في العصيان، وحاصله: أن سقوط الفعلية بشيء لا يكون إلّا بأخذ عدمه قيداً في موضوع التكليف، ولا يؤخذ شيء في موضوع التكليف إلّا إذا كان دخيلاً في ملاكه ومحبوبيته أو مبغوضيته، ومن الواضح أن العصيان والامتثال لا يكونان دخيلين في ملاك التكليف ومباديه من المحبوبية أو المبغوضية وإنّما هما للمحبوب أو المبغوض أو ترك لهما وهو لا يخرجهما عن المحبوبية أو المغوضية»[1].

وبهذا يتّضح أن الصيغة الثالثة غير تامّة؛ لأنها تتوقّف على توسعة الحكم الشرعي ليشمل عدم الحكم، وهو خلاف ظاهر كلمة الحكم.

وكذلك تتوقّف على أن يكون الإتيان بالمتعلّق مسقطاً لفعلية الأمر وهو غير تامّ أيضاً؛ لأنّ الإتيان بالمتعلّق مسقط لفاعلية الحكم لا لفعليته.

أدلة الصيغة الثالثة ومناقشتها

مما تقدّم تبيّن بطلان جواب صاحب الكفاية على الإشكال المتوجّه إلى الصيغة الثالثة وهو عدم إمكان استصحاب شرط أو قيد الواجب كالطهارة والزوال ونحوهما، لعدم كون شرط الواجب - وهو المتعلّق- حكماً شرعياً أو موضوع لحكم شرعي.

وعلى هذا الأساس يقول المصنّف: الأولى أن نرفض هذه الصيغة؛ لأنّ الدليل عليها هو أحد أمرين، وكلاهما لا يخلو من المناقشة:

الدليل الأوّل: محذور اللغوية

إن المستصحب إذا لم يكن حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، سيكون أجنبياً عن الشارع، وصدوره من الشارع يكون لغواً ولا معنى له، وعلى هذا الأساس لابدّ أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي.

---

(١) حاشية السيد محمود الهاشمي على الحلقة الثالثة: ق٢، ص٤١٩، حاشية رقم (١٧).

مناقشة الدليل الأوّل: عدم لغوية استصحاب من له التنجيز والتعذير

إن المستصحب إذا كان قابلاً للتنجيز والتعذير، لا يكون استصحابه أجنبياً عن الشارع ولايكون التعبّد ببقائه لغواً، لأنّ اللغوية ترتفع بعد انتهائه إلى التنجيز والتعذير، ومن الواضح أن المستصحب الذي له صلاحية التنجيز والتعذير لا ينحصر بأن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، بل يشمل ما كان متعلّقاً لحكم شرعي كطهارة لباس المصلي والزوال والاستقبال ونحو ذلك، فإنّ جميع هذه الموارد لا يكون استصحابها لغواً لانتهائها إلى التعذير والتنجيز، أي أن الحكم في مرحلة فعليته له تنجيز وتعذير، كذلك متعلّق الحكم عند امتثاله أيضاً له تنجيز وتعذير، فعند استصحاب عدم الطهارة فهو منجّز، وإن كان في الواقع متطهّراً، وإذا استصحب الطهارة فهو معذّر، وإن كان في الواقع غير متطهّر، وببيان آخر: «إن التعبّد في مرحلة الامتثال كالتعبّد في مرحلة فعليّة الحكم ينتهي إلى التنجيز أو التعذير للمكلّف في قبال أغراض الشارع وملاكاته، بلا فرق بينهما من هذه الناحية، كما تقدّم عند شرح حقيقة الحكم الظاهري وروحه»(١).

الدليل الثاني: مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل

ذهب إليه صاحب الكفاية، ولكي يتّضح هذا الدليل لابدّ من بيان المراد من الحكم المماثل.

تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة معنى الحكم المماثل. فلو قال الشارع أن خبر الثقة حجّة، فهنا للمشهور ثلاثة اتجاهات في تفسير الحجّية لخبر الثقة(٢):

الاتجاه الأوّل: اعتبار الظنّ علماً، كما يعتبر الرجل الشجاع أسداً على طريقة

---

(١) الحلقة الثالثة: ق٢، ص٤٤٠، حاشية رقم (٦٦).

(٢) انظر الحلقة الثالثة: ق١، ص٢٤.

المجاز العقلي.

الاتجاه الثاني: إن تعبير (خبر الثقة حجّة) معناه: جعلته بمنزلة العلم، من قبيل تنزيل الطواف منزلة الصلاة.

الاتجاه الثالث: جعل الحكم المماثل، فإذا دلّ خبر الثقة على وجوب السورة، حكم الشارع وجوبها ظاهراً، وبذلك يتنجّز الوجوب، وهذا الوجوب هو الحكم المماثل.

وذهب الآخوند الخراساني إلى أن المستفاد من أخبار الاستصحاب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب[1] فإن كان متعلّقه نفس الحكم كان المجعول في ظرف الشكّ حكماً مماثلاً للمتعلّق، وإن كان متعلّقه موضوعاً ذا حكم كان المجعول حكماً مماثلاً للحكم الذي تعلّق اليقين بموضوعه، حيث قال: «لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، ولأحكامه في استصحاب الموضوعات»[2].

---

(١) الوجه الذي دعا الآخوند إلى أن دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل هو أن المستفاد من الأخبار في باب الاستصحاب ليس له دلالة على حجّية الاستصحاب من باب الأمارة «فالمستفاد من النهي عن نقض اليقين الذي هو مدلولها بالمطابقة هو إبقاء المتيقّن تعبّداً في ظرف الشكّ، ومن الواضح أنّ الأمر بإبقائه ليس لكون المكلّف هو المبقي له، لوضوح أن ذلك أمر بالتشريع وهو محال من الشارع، فلابدّ وأن يكون طلب إبقائه لأجل اعتبار الشارع بقاءه في ظرف الشكّ، ومعنى اعتبار الشارع للمتيقّن في ظرف الشكّ هو جعل الحكم المماثل للمتيقّن للمشكوك بما هو مشكوك في ظرف الشكّ في بقائه، ومن الواضح أنّ الحكم الواقعي الذي كان متعلّقاً لليقين لم يكن حكماً للمشكوك بما هو مشكوك، فلا محالة يكون الحكم للمشكوك بما هو مشكوك حكماً مماثلاً للحكم الواقعي المتعلّق لليقين». انظر بداية الوصول: ج٨، ص١٩٦.

(٢) كفاية الأصول: ص٤١٤.

وإذا تبيّن أن مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل، فمن اللازم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، لكي يمكن للشارع أن يجعل ما يماثله، وإلَّا - أي لو لم يكن المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً- فلا يمكن جعل الحكم المماثل، لأنّ غير الحكم الشرعي أو الموضوعي يكون أجنبياً عن الشارع، فلا يمكن للشارع أن يجعل ما أدّى إليه الاستصحاب، وعليه فلا يجري الاستصحاب فيما إذا لم يكن المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي.

مناقشة المصنّف للدليل الثاني

تقدّم أن الدليل على الصيغة الثالثة للركن الرابع هي أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وذكر الآخوند أن الوجه في ذلك أنّ مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل.

وقد ناقش المصنّف هذا الوجه بأنا لا نفهم من أخبار الاستصحاب أنها تدلّ على جعل حكم ظاهري مماثل للحكم السابق؛ لأنّ المفهوم من تلك الأخبار احتمالات ثلاثة، وهي:

الأوّل: حرمة النقض العملي لليقين السابق، أي نهي تكليفي، رغم انتقاض اليقين وجداناً بالشكّ.

الثاني: التعبّد بالبقاء على الحالة السابقة، وهي اليقين، أي النهي الإرشادي.

الثالث: تنزيل الشاكّ منزلة المتيقّن، فيكون الاستصحاب أصلاً تنزيلياً.

وعلى جميع التقادير لا يلزم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي، بل يلزم أن يكون أمراً قابلاً للتنجيز والتعذير، فإنّ للشارع حينئذ أن يتعبّد المكلّف بعدم النقض العملي أو التعبّد بالبقاء على الحالة السابقة لليقين أو المتيقّن.

قال المصنّف في تقريرات بحثه: «إن مفاد دليل الاستصحاب ليس هو

جعل الحكم المماثل والتنزيل، بل مفاده إما التعبّد ببقاء اليقين وجعل الطريقية في مورد الاستصحاب، فيما إذا فرض الحديث نفياً للانتقاض أو نهياً عن النقض الحقيقي كنايةً عن عدم الانتقاض، وإما يكون مفاده النهي عن النقض العملي لليقين بالشكّ الذي أيضاً يكون إرشاداً، إما إلى جعل الطريقية بلحاظ الجري العملي أو جعل المنجّزية والمعذّرية، وعلى كلّ حال لا موجب لاستفادة التنزيل أو جعل الحكم المماثل من أدلّة الاستصحاب، وهذا فيما أخذ فيه اليقين السابق، كصحاح زرارة واضح، وأما مالم يؤخذ فيه، كصحيح عبد الله بن سنان فأيضاً كذلك؛ إذ لم يصرّح فيها بالكبرى وإنما صرّح بالصغرى والنتيحة والتعليل بأنك أعرته إياه وهو طاهر، وإنما يفهم منه أن الكبرى هو عدم رفع اليد عن الحالة السابقة، أما هل يكون ذلك بملاك التنزيل أو جعل الطريقية والعلمية، فلا يمكن إثباته؛ إذ لا دالّ على شيء منهما، فيكون المقدار المتيقّن استفادته منهما ثبوت أصل المنجّزية والمعذّرية والجري العملي على طبق الحالة السابقة»[1].

تعليق على النص

• قوله ﴿قدس سره﴾: «**من قبيل استصحاب الطهارة**». أي طهارة ثوب المصلّي، التي هي شرط في صحّة الصلاة، وليست حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي.

• قوله: «**فإنّ التعبّد بوقوع الامتثال أو عدمه ينتهي إلى ذلك أيضاً**». هذا ردّ على صاحب الكفاية، الذي اشترط أن يكون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم شرعي، لأنّ مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل، وحاصل الردّ هو أن كون مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم الماثل، لا يستدعي أن يكون المستصحب حكماً أو موضوعاً، لأنّ التعبّد بوقوع الامتثال للطهارة التي هي لا حكم شرعي ولا موضوع لحكم شرعي، ينتهي إلى التنجيز والتعذير، لأنّ

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٨٤.

استصحاب طهارة الثوب يعبّدنا بحصول امتثال الأمر بطهارة الثوب، ومن الواضح أن التنجيز والتعذير ليس أجنبياً عن الشارع.

• قوله: «**إرشاداً إلى بقاء اليقين السابق أو بقاء المتيقّن السابق ادّعاءً**». يأتي الفرق بين بقاء اليقين وبين بقاء المتيقّن ادّعاءً، في البحث اللاحق (مقدار ما يثبت بالاستصحاب).

تطبيقات فقهية

في خاتمة البحث عن أركان الاستصحاب لابأس بعرض عدّة من التطبيقات الفقهية الخاصّة بالاستصحاب:

التطبيق الأول: من تيقّن بالحدث، ثم شكّ في تحقّق الطهارة بالوضوء أو الغسل، فإنّ الفقهاء قد حكموا ببقاء الحدث من باب الاستصحاب. فقد استدلّ الأعلام بالاستصحاب على بقاء الحالة السابقة من الحدث أو الطهارة.

قال الشيخ الطوسي: «ومن تيقّن الحدث وشكّ في الوضوء أعاد الوضوء، ومن تيقّن الوضوء وشكّ في الحدث لم يلزمه إعادة الوضوء»(١). ومن الواضح أن هذا لأجل استصحاب الحالة السابقة، وعدم الاعتناء بالشكّ اللاحق.

وقال العلامة الحلي: «لو تيقّن الحدث وشكّ في الطهارة تطهّر، وبالعكس لا يجب الطهارة»(٢).

وقال الشهيد في الروضة البهيّة وشرحها: «والشاكّ في الطهارة مع تيقّن الحدث محدث؛ لأصالة عدم الطهارة»(٣).

وقال الشيخ محمد حسن النجفي: «من تيقّن وقوع الحدث بسببه من

---

(١) المبسوط: ج١، ص٣٤.

(٢) تبصرة المتعلمين: ص٢١.

(٣) اللمعة الدمشقية: ج٢، ص٣٣٤

خروج البول ونحوه، أو الحالة المترتّبة عليه في زمان سابق، وشكّ في حصول الطهارة بعد ذلك الزمان، تطهّر إجماعاً محصّلاً ومنقولاً في المعتبر والمنتهى وكشف اللثام وغيرها، وهو الحجّة». ثم قال: «وقاعدة عدم نقض اليقين إلا بيقين مثله»[1].

ومن المعلوم أن مراده من القاعدة هو الاستصحاب، بمعنى أن المكلّف لو كان محدثاً ثم شكّ في زواله بالوضوء - مثلاً- فلم يدر هل توضأ بعد الحدث أم لا، يحكم عليه بأنه محدث وباقٍ على حدثه؛لأنه كان على يقين منه، ولا ينقض اليقين بالشكّ.

ومجرّد احتمال التوضّي لا يكفي للحكم بالطهارة، وليس ذلك إلا من باب استصحاب بقاء الحدث، وهو حكم وضعي موضوع لحكم تكليفي؛ كوجوب تحصيل الطهارة لما يشترط فيه الطهارة.

وقال شيخ الشافعية في عصره الشيخ عبد الكريم الرافعي: من القواعد التي ينبني عليها كثير من الأحكام الشرعية استصحاب اليقين والإعراض عن الشكّ. والأصل فيه ما روي عن أبي هريرة أن النبيصَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ قال: **«إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً، فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا، فلا يخرجنّ من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»**[2].

وروي عنهصَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ قال: **«إن الشيطان ليأتي أحدكم فينفخ بين إليتيه ويقول: أحدثت أحدثت، فلا ينصرفنّ حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»**[3]، ولا فرق عندنا بين

---

(١) جواهر الكلام: ج٢، ص٣٤٧.

(٢) مسند أحمد بن حنبل وبهامشه منتخب كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، المجلد الثاني: ج٢،٣٢؛ ص٩٦؛ صحيح البخاري: ج١، ص٤٤ و ٥٢ و سنن الدارمي: ج١، ص١٨٤.

(٣) صحيح مسلم: ج١، ص١٩٠؛ سنن ابن ماجه: ج١، ص١٧٧.

أن يتيقّن الطهارة ويشكّ في الحدث بعده، أو يتيقّن الحدث ويـشكّ في الطهـارة بعدها، بل يستصحب اليقين في الحالتين، خلافاً لمالك حيـث قـال: إذا اسـتيقن الطهارة وشـكّ في الحـدث، أخـذ بالحـدث احتياطـاً وتوضّـأ إذا كـان خـارج الصلاة، وإن كان في الصلاة سلَّم أنه يمضي في صلاته، ومـا رويـنـاه مـن الخـبر حجّة عليه؛ لأنه مطلق»[١].

التطبيق الثاني: استصحاب بقاء الليل لإثبات جـواز الأكـل والـشرب لمـن شكّ في طلوع الفجر، واستصحاب بقاء النهار لإثبات عدم الجواز لمن شـكّ في غروب الشمس ودخول الليل، وليس ذلك إلا للاستصحاب، فإنه يجري حتى في الأمور الخارجية التي جعلت موضوعاً لحكم شرعي؛ كالليل وعـدم طلـوع الفجر، أو النهار وعدم دخول الليل.

قال العلامة الحلي: «مـسألة: ولـو أكـل شـاكّاً في طلـوع الفجـر، ولم يتبـيّن طلوعه ولا عدمه واستمرّ به الشكّ، فليس عليه قضاء، وله الأكل حتـى يتـيقّن الطلوع. وبه قال ابن عباس وعطاء والأوزاعـي والـشافعي وأحمـد وأصـحاب الرأي، وقال مالك يجب القضاء. دليلنا: قوله تعالى:﴿**وَكُلُـواْ وَاشْرَبُـواْ حَـتَّى يَتَبَـيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾ (البقرة: ١٨٧).

جعل غاية إباحة الأكل التبيّن، وقد يكون قبله شاكّاً، لزمه القضاء حينئـذ، فيحرم عليه الأكل، وما روي عن النبيصلى الله عليه وآله قال: «**فكلوا واشربوا حتى يـؤذِّن ابـن أمّ مكتـوم**» وكان رجلاً أعمى لا يؤذّن حتى يقال لـه: أصـبحت. ولأن الأصـل بقاء الليل، فيستصحب حكمه إلى أن يعلم زواله، ومع الشكّ لا علم»[٢].

وقال الشيخ يوسف البحراني: «من فعل المفطر قبل مراعاة الفجر متعمّـداً،

---

(١) فتح العزيز: ج٢، ص٧٨.

(٢) منتهى المطلب: ج٢، ص٥٧٩.

بمعنى أنه استصحب بقاء الليل ففعل المفطر، ولم يراجع الفجر، مع إمكان ذلك، فصادف فعله النهار، فإنه تجب عليه القضاء دون الكفّارة، متى كان ذلك فيصوم الواجب المعيَّن، وإلا بطل واستأنف يوماً آخر غيره.

أما سقوط الكفّارة فللأصل، وعدم الدليل على ما يخرج عنه، ويعضده إباحة الفعل كما ذكروه من أنه لا خلاف في جواز فعل المفطر مع الظنّ الحاصل من استصحاب بقاء الليل مع الشكّ في طلوع الفجر، فينتفي المقتضي للتكفير، وأما وجوب القضاء فللأخبار»[1].

وقال الشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر: «المسألة التاسعة: يجب القضاء خاصّة في الصوم الواجب المعيّن بتسعة أشياء عند المصنّف، الأول: فعل المفطر قبل مراعاة الفجر مع القدرة؛ تمسّكاً بالاستصحاب ثم ظهر سبق طلوع، بلا خلاف أجده نصّاً وفتوى ...» إلى أن قال: «وبأنَّ جواز التناول له للاستصحاب لا ينافي ثبوت القضاء عليه»[2].

وقال السيد محمد كاظم اليزدي: «إذا أكل أو شرب مثلاً مع الشكّ في طلوع الفجر، ولم يتبيّن أحد الأمرين، لم يكن عليه شيء»[3].

وقال السيد الخوئي: «وكيف كان، فلابدّ من التكلّم في مقامين: أحدهما: في أصل جواز الإفطار وعدمه، والآخر: في وجوب القضاء لو أفطر.

أما الأول فلا ينبغي الإشكال في عدم جواز الإفطار ما لم يتيقّن ولو يقيناً تعبّدياً؛ مستنداً إلى حجّة شرعية بدخول الوقت لاستصحاب بقاء النهار وعدم دخول الليل الذي هو موضوع لوجوب الإمساك»[4].

---

(١) الحدائق الناظرة: ج١٣، ص٥٧٩.

(٢) جواهر الكلام: ج١٦، ص٢٧٦.

(٣) العروة الوثقى، كتاب الصوم، المسألة رقم (٢٤٩٦).

(٤) مستند العروة الوثقى: ج١، ص٣٩٧، كتاب الصوم.

تطبيقات في المعاملات

استدلّ الفقهاء بالاستصحاب في مختلف أبواب المعاملات، ابتداء من كتاب البيع إلى آخر كتاب الديات، نكتفي ببعض النماذج مراعاة للاختصار.

التطبيق الأول: تعرّض الفقهاء في مبحث كون «الأصل في العقود اللزوم» لتفسير الأصل، وبيان المراد منه، وأن أحد محتملاته هو استصحاب اللزوم، فاستدلّوا به في كلّ مورد شكّ في زوال اللزوم بسبب من الأسباب؛ كالفسخ ونحوه على بقاء اللزوم، بمعنى أن اللزوم كان من الأوّل ثابتاً للعقد، ثم شكّ في زواله بقاءً، دون ما إذا كان اللزوم من أوّل الأمر مشكوكاً.

قال السيد الخوئي في بيان محتملات المراد من الأصل في قولهم: (الأصل في العقود اللزوم): «وأما الأصل بمعنى الاستصحاب فهو إنما يتمّ إذا شكّ في لزوم عقد وجوازه بعد إحراز أنه تحقّق لازماً، وثبت اللزوم له ولو في آن قبل الشكّ، فإنه حينئذ لا بأس بالتمسّك بالاستصحاب لإثبات اللزوم»[(١)].

وقال الشيخ محمد حسن النجفي في من تزوج امرأةً فيها عيب دلّسته ولم تبيّن: «ومع قطع النظر عن النصوص أجمع، فلا ريب في استصحاب اللزوم الذي هو مقتضى الأصل في العقود، والضرر منجبر بإمكان الطلاق منه»[(٢)].

وقال الشيخ موسى الخونساري في تقريرات بحث أستاذه المحقّق النائيني عند بيان أقسام العقود من حيث جريان الاستصحاب فيها وعدم جريانه: «والثاني: العقود التنجيزية؛ كالبيع والصلح وأمثالهما، والإشكال أن مقتضى الاستصحاب بقاء أثر ما أنشئ بالعقد، فينتج نتيجة اللزوم»[(٣)].

---

(١) مصباح الفقاهة: ج٧، ص١٩.

(٢) جواهر الكلام: ج٣٠، ص٣٤٢.

(٣) منية الطالب: ج٣، ص١٦.

وقال الشيخ محمد حسين المامقاني في حاشيته على كتاب المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري: «اعلم أن الأصل على القول بالملك اللزوم»: «ذكر بعض من تأخّر أنه قد تعارف بينهم أن الأصل في كلّ عقد وما هو منزلته كالمعاطاة - مثلاً- اللزوم، وتوضيح ذلك: أنه يتصوّر الشكّ الذي هو مورد الأصل المذكور على صور ثلاث:

الأولى: أن يشكّ في أن العقد الفلاني أو ما هو بمنزلته، كالمعاطاة مثلاً، هل هو موضوع على اللزوم أم الجواز؟».

ثم بعد ذكر الصورة الثالثة قال: «لا إشكال في أنَّ مقتضى الأصل في الصورة الأولى هو اللزوم، يدلّ عليه وجوه: الأول: الإجماع. الثاني: استصحاب بقاء الأثر الحاصل من العقد أو ما هو بمنزلته»[1].

التطبيق الثاني: التمسّك بالاستصحاب لإثبات بقاء العين في ملك المالك الأوّل.

من موارد التمسّك بالاستصحاب في المعاملات: التمسّك به لإثبات بقاء العين في ملك المالك الأول عند الشكّ في انتقالها إلى المالك الجديد، بمعنى أنه لو شكّ في وقوع سبب وموجب لانتقال العين من عقد أو فسخ أو قيام بيّنة أو غير ذلك فيحكم بالاستصحاب، على بقاء العين على ملك مالكه الأوّل.

قال العلامة الحلّي في مبحث أسباب الترجيح من كتاب القضاء: «أما لو شهد بأنه أقرّ له بالأمس، ثبت الإقرار واستصحب موجبه وإن لم يتعرّض الشاهد للمملك الحالي، ولو قال المدّعى عليه: (كان ملكك بالأمس) انتزع من يده؛ لأنه مخبر عن تحقيق فيستصحب؛ بخلاف الشاهد، فإنه يخبر عن تخمين»[2].

وقال المحقّق الكركي في مسألة جعل مهر الزوجة عتقها مستدلاً على عدم وقوع العتق به باستصحاب بقاء المهر وعدم تحقّق العتق: «لأن العتق لا يقع إلا

(١) غاية الآمال: ج٤، ص١٤٢.

(٢) قواعد الأحكام: ج٣، ص٤٩٠.

بالصيغة الصريحة، وهي التحرير أو الإعتاق على قول، ولم يوجد أحدهما، ولأن الأصل بقاء الملك إلى أن يعلم المزيل»[١].

وقال الشهيد الثاني في ما يتحقّق به إبراء الذمّة من الدَّين مستدلاً على لزوم الدلالة عليه بالصراحة باستصحاب بقاء الملك: «ويحتمل قوياً توقّف البراءة على لفظ يدلّ عليه صريحاً؛ كالبراءة والإسقاط والعفو والصلح لا مطلق الرضا؛ لأصالة بقاء الملك إلى أن يتحقّق المزيل له شرعاً»[٢].

والمقصود من الملك هنا هو الدين في ذمّة المدين؛ لأنه قبل الشكّ كان ثابتاً في ذمّته، ومع الإبراء بلفظ غير صحيح نشكّ في سقوط الدين وعدمه، فاستصحاب بقاء الملك كما كان هو عدم سقوطه إلا باللفظ الصريح.

وقال الشيخ الفاضل الهندي في شرحه على قواعد الأحكام للعلامة الحلي: «(ولو شهدت البيّنة بأنّ الملك له بالأمس ولم يتعرّض للحال لم يسمع)؛ لأن النزاع فيها (إلا أن يقول وهو ملكه في الحال أو لا نعلم له مزيلاً) لأنه لا يدخل به المدّعى في المشهود به، أما في العبارة الأولى فظاهر، وأما في الثانية فلأن المراد بها ما يراد بالأولى، فإنّ المراد بها أن ظاهر الحال بقاء الملك على ما كان، وفي الثانية نظر، وللشيخ في كلّ من الخلاف[٣] والمبسوط[٤] قولان إذا لم يقيّده بإحدى العبارتين. ودليل الخلاف أنه إذا ثبت الملك استصحب إلى أن يظهر المزيل، واستوجهه في التحرير[٥] وهو جيّد، إذا لم يعارضه يد»[٦].

---

(١) جامع المقاصد: ج١٣، ص١٢١.

(٢) مسالك الأفهام: ج٣، ص٤٥٧.

(٣) الخلاف: ج٦، ص٣٣٩، المسألة ١١.

(٤) المبسوط: ج٨، ص٣٠٣- ٣٠٤.

(٥) تحرير الأحكام الشرعية: ج٥، ص١٨٨.

(٦) كشف اللثام: ج٢، ص٣٦٠.

التطبيق الثالث: إذا شكّ في الطلاق وعدمه فيحكم بعدم الطلاق اعتماداً على الاستصحاب.

قال شيخ الطائفة في مسألة الشكّ في تحقّق الطلاق: «مسألة ٥٧. إذا شكّ هل طلق أم لا؟ لا يلزمه الطلاق، لا وجوباً ولا استحباباً، لا واحداً ولا ثلاثاً، والأصل بقاء الزوجية. وقال الشافعي: يستحبّ له أن يلزم نفسه واحدة، ويراجعها ليزول الشك. وإن كان ممن إذا أوقع الطلاق أوقع ثلاثاً، فيقتضي التبرّع والعفّة أن يطلقها ثلاثاً لتحلّ لغيره ظاهراً وباطناً، دليلنا: أن الأصل بقاء الزوجية، وليس على وقوع الطلاق ولا استحبابه دليل لمكان الشك»[١].

وقال المحقّق الحلّي: «لو شكّ المطلق في إيقاع الطلاق، لم يلزمه الطلاق لرفع الشكّ، وكان النكاح باقياً»[٢].

وقال الشيخ ابن قدامه: «مسألة: وإذا لم يدر أطلّق أم لا، فلا يزول يقين النكاح بشكّ الطلاق» وجملة ذلك: أن من شكّ في طلاقه لم يلزمه حكمه، نصّ عليه أحمد وهو مذهب الشافعي وأصحاب الرأي؛ لأن النكاح ثابت بيقين فلا يزول بشكّ[٣].

خلاصة الركن الرابع

• الركن الرابع وجود الأثر العملي في الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب حكم شرعي تعبّدي، وإذا لم يوجد له أثر عملي يكون تشريعه لغواً.

• توجد ثلاث صيغ لبيان هذا الركن.

---

(١) الخلاف، ج٤، ص٤٨٧.

(٢) شرائع الإسلام: ج٣، ص٥٩؛ قواعد الأحكام: ج٣، ص١٣٢ مسالك الأفهام: ج٩، ص١٤٧.

(٣) المغني: ج٨، ص٤٢٢.

الصيغة الأولى: أن يكون لنفس التعبّد الاستصحابي أثر شرعي، ولو بعد جريانه.

الصيغة الثانية: أن يكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير، سواء كان حكماً شرعياً أو عدم حكم شرعي أو موضوعاً لحكم شرعي، أو متعلّقاً لموضوع حكم شرعي.

• استدلّ على الصيغة الثانية، بما يستظهر من دليل الاستصحاب، حيث عبّرت الروايات بـ«لا تنقض اليقين بالشكّ» ومن الواضح أن المراد من النهي عن نقض اليقين بالشكّ، هو النهي العملي

• نوقش الاستدلال على الصيغة الثانية بأن روايات الاستصحاب يحتمل أن تريد النهي الحقيقي، لكن مع حمل النهي على النهي الإرشادي.

الصيغة الثالثة: أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وهذه الصيغة أضيق من الصيغتين السابقتين، ووجه هذه الصياغة هو أن المستصحب لو لم يكن حكماً أو موضوعاً لحكم شرعي، فسيكون أجنبيّاً عن الشارع، وما كان أجنبيّاً عن الشارع فلا معنى أن يتعبّدنا به.

• الإشكال على الصيغة الثالثة: أنه يلزم عدم جريان الاستصحاب إذا كان المستصحب شرط الواجب أو قيده، مع أن الصحيح مما لا إشكال فيه جريان الاستصحاب في هذه الموارد.

• حاول صاحب الكفاية - الذي تبنّى هذه الصيغة- التخلّص من هذا الإشكال بإجراء الاستصحاب في المتعلّق - كالطهارة- وذلك من خلال جعل المتعلّق موضوعاً للحكم الشرعي، بمعنى أن ثوب المصلّي يتعلّق به وجوب التطهير للصلاة، فلو أوجد المكلّف طهارة الثوب، فسوف يسقط عنه وجوب التطهير، وبهذا يكون الإتيان بالطهارة موضوعاً لسقوط الأمر بالطهارة.

• ناقش المصنّف جواب صاحب الكفاية بمناقشتين:

المناقشة الأولى: تتوقّف على توسعة الحكم الشرعي ليشمل عدم الحكم مع أن الظاهر من الحكم من الصيغة الثالثة هو وجود الحكم لا عدم الحكم.

المناقشة الثانية: تتوقّف على أن الإتيان بالمتعلّق مسقط للحكم، وهي غير تامّة؛ وإنّما الصحيح أن الإتيان بالمتعلّق يوجب سقوط فاعلية ومحرّكية ودافعية الحكم، لا سقوط فعليّته.

• استدلّ على الصيغة الثالثة بدليلين هما: الدليل الأوّل: أن المستصحب إذا لم يكن حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، سيكون أجنبيّاً عن الشارع، وصدوره من الشارع يكون لغواً.

• مناقشة الدليل الأوّل: إن المستصحب إذا كان قابلاً للتنجيز والتعذير، لا يكون استصحابه أجنبيّاً عن الشارع ولا يكون التعبّد ببقائه لغواً.

• الدليل الثاني: مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل.

• ناقش المصنّف الدليل الثاني بأنا لا نفهم من أخبار الاستصحاب أنها تدلّ على جعل حكم ظاهري مماثل للحكم السابق.

وعلى جميع التقادير لا يلزم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، بل يلزم أن يكون أمراً قابلاً للتنجيز والتعذير.

(٨٧)

مقدار ما يثبت بالاستصحاب (الأصل المثبت)

- المراد من اللوازم والأحكام الشرعية للمستصحب
- المراد من اللوازم والأحكام غير الشرعية للمستصحب
- أمثلة اللوازم والأحكام غير الشرعية

مقدارُ ما يثبت بالاستصحاب

لا شكَّ في أنَّ المستصحبَ يثبتُ تعبّداً وعملياً بالاستصحاب، وأما آثارهُ ولوازمُه فهي على قسمين:

القسمُ الأوّلُ: الآثارُ الشرعية، كما إذا كان المستصحبُ موضوعاً لحكم شرعيٍّ أو حكماً شرعياً واقعاً بدوره موضوعاً لحكمٍ شرعيٍّ آخر، وقد يكونُ المستصحبُ موضوعاً لحكمِه وحكمُه بدورِه موضوعٌ لحكمٍ آخر، كطهارةِ الماءِ الذي يُغسَلُ به الطعامُ المتنجّس، فإنها موضوعٌ لطهارة الطعام وهي موضوعٌ لحلّيتِه.

القسمُ الثاني: الآثارُ واللوازمُ العقليةُ التي يكون ارتباطُها بالمستصحب تكوينياً وليس بالجعل والتشريع، كنباتِ اللحيةِ اللازم تكويناً لبقاءِ زيدٍ حيّاً، وموتِه اللازمِ تكويناً مِن بقائه إلى جانب الجدارِ إلى حينِ انهدامِه، وكونِ ما في الحوضِ كرّاً اللازمِ تكويناً مِن استصحابِ وجودِ كرٍّ من الماءِ في الحوضِ؛ فإنّ مفادَ كان الناقصةِ لازمٌ عقليّ لمفادِ كانَ التامّةِ، وهكذا.

الشرح

عُنْوِنَ هذا البحث في المباحث الأصولية بعنوان الأصل المثبت، والغرض من عقد هذا البحث هو معرفة أن الاستصحاب هل يجري لإثبات الآثار الشرعية التي تترتّب على المستصحب عقلاً أم لا يجري؟ وبعبارة أخرى: إذا كان للمستصحب لازم عقليّ أو عاديّ وكان لذلك اللازم أثر شرعي، فهل يترتّب ذلك الأثر الشرعي على مجرّد استصحاب ملزومه أم لا؟

مضافاً إلى البحث في إثبات الآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب.

أقسام الأحكام الشرعية المترتّبة على المستصحب

قبل بيان هذه الأقسام لا بأس بالإشارة إلى المقصود من اللوازم الشرعية للمستصحب وهي الأحكام الشرعية التي جعلها الشارع، من قبيل وجوب الحجّ المترتّب على الاستطاعة، فالشارع جعل وجوب الحجّ مترتّباً على الاستطاعة، ولولا جعل الشارع لما وجب على المكلّف وجوب الحجّ، كما هو واضح.

تنقسم الأحكام والآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأوّل: ما إذا كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي، فإذا استصحب الموضوع سوف يترتّب الحكم الشرعي، لأنّ الحكم الشرعي معلول لتحقّق موضوعه، كما إذا استصحبنا الاستطاعة، فإنّها موضوع لحكم شرعيّ وهو وجوب الحجّ.

القسم الثاني: إذا كان نفس المستصحب حكماً شرعياً، وهو بدوره وقع موضوعاً لحكم شرعي آخر، كما إذا نذر المكلّف أنّه إذا وجب عليه الحجّ هذه السنة يصلّي ركعتين، وكان قبل سنتين متيقّناً أن الحجّ واجب عليه، وبعد السنتين شكّ في بقاء وجوب الحجّ، فإذا استصحب بقاء وجوب الحجّ، يترتّب

عليه وجوب الوفاء بالنذر وهو الصلاة ركعتين.

مثال آخر: إذا كان وجوب الوفاء بالدين متيقّناً سابقاً، وشكّ في وجوبه لاحقاً، فلو استصحب وجوب وفاء الدين- الذي هو حكم شرعي- ترتّب عليه عدم وجوب الحجّ، وهذا يعني أن استصحاب وجوب الوفاء للدين الذي هو حكم شرعي، صار موضوعاً لحكم شرعي آخر وهو عدم وجوب الحجّ، وهذا موضوع لعدم حكم شرعي، ولا محذور في ذلك.

القسم الثالث: أن يكون المستصحب حكماً شرعياً، وهذا الحكم الشرعي يترتّب عليه حكم شرعي آخر، ولهذا الشرعي الثاني حكم شرعي ثالث، كما إذا علم أن الماء طاهر سابقاً ثم شكّ لاحقاً ببقاء طهارته، فيستصحب بقاء طهارة الماء، فيترتّب عليها طهارة الطعام المتنجّس الذي غسّل بهذا الماء، فإذا ثبتت طهارة الطعام، يثبت جواز أكله.

فطهارة الماء حكم شرعيّ ثبت بالاستصحاب، فترتّب حكم شرعي آخر وهو طهارة الطعام المغسول بهذا الماء، وطهارة الطعام التي هي حكم شرعي يترتّب عليها حكم آخر وهو جواز أكل هذا الطعام.

وجميع هذه الآثار الشرعية تثبت للمستصحب سواء كانت مع الواسطة أم لم تكن مع الواسطة، لكن بشرط أن تكون الواسطة شرعية، وبهذا يتّضح أن الآثار الشرعية تثبت بالاستصحاب سواء كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي أو حكماً شرعياً صار موضوعاً لحكم شرعي آخر أو حكماً شرعياً يترتّب عليه حكم شرعي ثانٍ ويترتّب على الثاني حكم شرعي ثالث.

المراد من اللوازم والأحكام غير الشرعية للمستصحب

اللوازم العقلية غير الشرعية، هي التي يكون ترتّبها على المستصحب ترتّباً تكوينياً، لا بالجعل والتشريع، بمعنى أن المستصحب لا يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي وإنّما هو سبب تكويني لشيء آخر أو ملازم له – ملازمة

عقلية أو عادية- ويكون ذلك الشيء موضوعاً لحكم شرعي، ويطلق عليه في كلمات الأصوليين بالأصل المثبت.

وقد عُرِّف الأصل المثبت بأنه الأصل الذي تقع فيه الواسطة غير الشرعية - عقلية أو عادية- بين المستصحب والأثر الشرعي الذي يراد إثباته، على أن تكون الملازمة بينهما - أي المستصحب والواسطة- في البقاء فقط.

«وإنّما قيدناها بهذا القيد إخراجاً لما كانت الملازمة فيه قائمة بينهما حدوثاً وبقاءً، إذ اللازم يكون بنفسه متعلّقاً لليقين والشكّ فيجري فيه الاستصحاب بلا حاجة إلى الالتزام بالأصل المثبت، وحجّيته موضع اتّفاق. ومثاله ما لو علمنا بوجود الكرّ في البيت ولم نشخّص موضعه وشككنا في ارتفاعه، فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الكرّ، ثم فحصنا بعد ذلك فوجدنا كمّية من الماء نحتمل أنها هي الكرّ ولم نجد غيرها، فبمقتضى الملازمة العادية أن الكرّ المستصحب هو هذا الماء إلَّا أن تطبيق الكرّ المستصحب على الموجود خارجاً ليس مما يقتضيه حكم الشارع، وإنّما اقتضته الملازمة العادية أو العقلية - بحكم عدم عثورنا على غيره - فتطبيق أحكام الكرّ على هذا الماء إنما هو بالأصل المثبت، أي بتوسّط تطبيق الكرّ عليه الذي اقتضته الواسطة غير الشرعية، ومن المعلوم هنا أن هذا الماء الذي يراد إثبات الكرّية له غير معلوم الكرّية سابقاً، وإنّما المعلوم هو وجود الكرّ في البيت، وليست الملازمة بينه وبين الكرّية إلَّا من حيث البقاء؛ إذ لازم بقاء الكر في البيت هو ثبوت الكرّية للموجود»[1].

مثال آخر: لو كان المكلّف على يقين من حياة زيد وهو عمره عشر سنين، وبعد خمس سنين شكّ في بقاء حياته، فيستصحب بقاء حياته، ولازم بقاء حياته نبات لحيته التي تكون موضوعاً لحكم شرعي، كما لو نذر أنه إذا نبتت لحية زيد

(١) الأصول العامّة للفقه المقارن:ص٤٦٥.

يتصدّق على الفقراء، فالمستصحب هنا حياة زيد وهو سبب تكويني لنبات لحية زيد، الذي يترتّب عليه حكم شرعي وهو التصدّق.

والسؤال المطروح في هذا البحث هو: هل يمكن جريان استصحاب بقاء حياة زيد لإثبات الحكم الشرعي بوجوب التصدّق المترتّب على موضوعه وهو نبات اللحية التي هي لازم تكويني للمستصحب وهو حياة زيد. هذا مثال اللازم العقلي[1].

أمثلة اللوازم والأحكام غير الشرعية

ذكر المصنّف ثلاثة أمثلة للّوازم العقلية غير الشرعية، هي:

المثال الأوّل: أن يكون أثر المستصحب ولازمه أثراً غير شرعي، كما في المثال المتقدّم وهو استصحاب حياة الولد، فإنّ لبقاء حياته أثراً غير شرعي، وهو نبات اللحية، اللازم تكويناً لبقاء حياته.

المثال الثاني: أن يكون أثر المستصحب ولازمه أثراً غير شرعي أيضاً - كما في المثال الأول- كما لو رأينا زيداً قبل ساعة جالساً تحت جدار مائل إلى السقوط، وبعد ذلك علمنا أن الجدار قد انهدم، فشككنا أن زيداً هل كان باقياً في جلوسه تحت الجدار إلى حين انهدامه، وإذا كان باقياً فلازمه موت زيد، ففي هذه الحالة يكون موت زيد لازماً عقلياً لاستصحاب بقائه جالساً تحت الجدار،

---

(١) لا يخفى أن البحث في الأصل المثبت أعمّ من اللازم العقلي أو العادي، أي الآثار غير الشرعية المترتّبة على المستصحب، ومثال اللازم العادي: ولادة الطفل الذي هو لازم لحياة الأمّ، فإذا جرى استصحاب حياتها، يلزمه عادة ولادة الطفل، ويترتّب على هذا اللازم العادي للمستصحب أثر شرعي هو وجوب إرسال نفقته، فحينئذ يبحث عن جواز ترتيب الأثر الشرعي- أي وجوب إرسال نفقة الطفل على الأب- المترتّب على اللازم العادي (ولادة الطفل) بمجرّد استصحاب ملزومه (وهو بقاء حياة الأمّ).

فالمستصحب – وهو بقاء زيد جالساً تحت الجدار– لازمه الموت، وهو أثـر غـير شرعي.

المثال الثالث: ولكي يتّضح هذا المثال لابدّ من بيان المـراد مـن كـان التامّـة وكان الناقصة.

المراد من كان التامّة: هو ثبوت الوجود فقط، وبعبـارة فلـسفية مفـاد كـان التامّة هو ما يقع في جواب مفاد هل البسيطة التي تعني هل وُجد الشيء، وهـل وُجد كذا، فهي تسأل عن وجود الشيء فقط[١]، فيكون الجواب مفاد كان التامّة فهي تعني وجود الشيء فقط، مثل ثبوت الوجود لزيد، فتقول زيد موجود.

أمّا كان الناقصة فهي ثبوت شيء لشيء، وهي تقع جواباً لمفاد هـل المركّبـة، بمعنى ما يقع في جواب هل المركّبة هو ثبوت شيء لشيء، فتقول: هل زيد الموجـود عالم، وبعبارة الشيخ المظفر: «المرحلة الرابعة: وهي طلب التصديق بثبوت صفة أو حال للشيء، ويسأل عنه بهل أيضاً، ولكن تسمّى هذه هل المركّبة، لأنّه يسأل بها عن ثبوت شيء لشيء بعد فرض وجوده، والبسيطة يسأل بها عن ثبـوت الـشيء فقط، فيقال للسؤال بالبسيطة مثلاً: هـل الله موجـود؟ وللـسؤال بالمركّبـة بعـد ذلك: هل الله الموجود مريد؟»[٢]. وإذا تبيّن المراد من كان التامّة وكـان الناقـصة، نأتي إلى المثال الذي ذكره المصنّف، وهو: ما لو كنّا نعلم بوجود كـرّ مـن المـاء في الحوض، ثم بعد أن أخذنا منه كفّاً من الماء، شـككنا هـل هـذا المـاء الموجـود في الحوض باقٍ على كرّيته، أي كان التامّة، وهو وجود كرّ من المـاء، واسـتـصحاب بقاء وجود الكرّ من الماء هو استصحاب كان التامّة، أي وجود كرّ من الماء.

وهنا يجب الالتفات إلى مطلب مهمّ، وهو أننا لو أردنا تطهير اليد النجـسة،

---

(١) منطق المظفر: ص١١٢.

(٢) المصدر نفسه.

فعملية التطهير هل تترتّب على وجود كرّ في الحوض - الذي هو كان التامّة- أم على كون الماء الذي يراد غسل اليد بـه بمقـدار كـرّ؟ مـن الواضـح أن التطهـير يترتّب على الثاني وهو أن الماء الذي غسلت به اليد بمقدار كـرّ وهـو مفـاد كـان الناقصة، نعم توجد ملازمة عقلية بينهما وهو أنه إذا وجـد الكـرّ في الحـوض - الذي هو مفاد كان التامّة- فلازمه عقلاً كون الماء الذي هو في الحوض بمقـدار كـرّ، الـذي هـو مفـاد كـان الناقـصة، ولـيس ملازمـة شرعيـة، وعليـه يكـون استصحاب كان التامّة، وجود كرّ في الحوض لازمه عقلاً كان الناقصة وهـو أن الماء الذي في الحوض بمقدار كرّ[1].

وبعبارة أخرى: إن اتّصاف الماء الموجود في الحـوض بكونـه كـرّاً (أي كـان الناقصة) الذي هو موضوع ترتّب الأثر (وهو طهارة المغـسول بـه) لازم عقـلي لبقاء الكرّ في الحوض الذي هو المستـصحب (وهـو كـان التامّـة) فيكـون مـن الأصل المثبت[2].

تعليق على النص

• قوله‏قدس‌سره: «**لا شكّ أن المستصحب يثبت تعبّداً وعملياً بالاستصحاب**».

لا يخفى أن المستصحب يثبت تعبّداً بـشرط أن يكـون للمستـصحب تنجيـز وتعذير كما في الصيغة الثانية التي تقدّمت في البحث السابق.

• قوله: «**وقد يكون المستصحب موضوعاً لحكمه**». للموضـوع إطلاقـان، أحدهما يطلق ويراد به الأفعال الخارجية كالصلاة وشرب الخمر قبـال المتعلّـق،

(١) إذا أشرنـا إلى المـاء دون الحـوض، قلنـا إن هـذا المـاء كـان بمقـدار كـرّ، والآن نـشكّ بـه، فباستصحاب بقاء الماء بقدر الكرّ لا محذور فيه، لأنّه يكون استـصحاب كـان الناقـصة، أي أن الماء متّصف بالكرّية، وليس استصحاب كان التامّة لإثبات كان الناقصة.

(٢) سيأتي تفصيل البحث في حجّية اللوازم الشرعية والعقلية في البحوث اللاحقة.

كالطهارة، وأخرى يطلق ويراد به المتعلّق كالطهارة، والمراد من الموضوع في المقام بمعنى المتعلّق، كالطهارة.

قال الشيخ المشكيني في «اصطلاحات الأصول»: «الفرق بين الموضوع والمتعلّق. بيانه: أن الأفعال الصادرة عن المكلّف على قسمين: قسم لازم لا يتعدّى منه إلى غيره كالصلاة والصيام والركوع والقيام، وقسم يتعدّى ويتعلّق بأمر آخر كالأكل والشرب والتمليك والغصب. فهنا أمران: الفعل الصادر عن الفاعل، والأمر الخارجي المتعلّق به الفعل كالطعام والماء والمال. فحينئذٍ نقول إنه قد يطلق كلّ واحد من الموضوع والمتعلّق على كلّ واحد من الفعل ومتعلّقه فيقال: إنّ الصلاة والشرب والخمر متعلّقات أو موضوعات، وقد يطلق الموضوع على خصوص الأفعال الصادرة على المكلّف لازمة أو متعدّية والمتعلّق على الموضوع الخارجي، ويستعملان ثالثة على عكس ذلك»[1].

• قوله: «**القسم الثاني: الآثار واللوازم العقلية**». المراد من اللوازم العقلية أعمّ من أن تكون عقلية أم عادية، بعبارة أخرى: الآثار واللوازم غير الشرعية.

• قوله: «**كنبات اللحية اللازم تكويناً لبقاء زيد حيّاً**». يطلق على اللازم العقلي -كنبات اللحية اللازم من بقاء زيد حيّاً- : الواسطة العقلية[2].

• قوله: «**وكون ما في الحوض كرّاً اللازم تكويناً من استصحاب وجود كرّ من الماء**». «ما» الموصولة في قوله: «وكون ما في الحوض» بمعنى: وكون الماء الذي في الحوض كرّاً، وهذه هي كان الناقصة التي هي لازم تكويني من استصحاب كان التامّة، وهي استصحاب وجود كرّ من الماء في الحوض.

---

(١) اصطلاحات الأصول: ص٢٦٦.

(٢) انظر فوائد الأصول: ج٤، ص٤٩٢، مصباح الأصول: ج٣، ص١٥٣.

(٨٨)

مسالك مفاد دليل الاستصحاب

- المسلك الأوّل: مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن
  - ✓ الإشكال على ترتيب الآثار الشرعية غير المباشرة للمستصحب
- المسلك الثاني: مفاد دليل الاستصحاب الإرشاد إلى عدم الانتقاض ببقاء اليقين
  - ✓ تحقيق السيد الشهيد: الحكم يتنجّز بوصول كبراه وصغراه
- المسلك الثالث: مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي

أمّا القسمُ الأوّلُ: فلا خلافَ في ثبوتِه تعبّداً وعملياً بدليل الاستصحاب، سواءٌ قلنا إن مفادَه الإرشادُ إلى عدم الانتقاضِ لعنايةِ التعبّدِ ببقاءِ المتيقّن، أو الإرشادُ إلى عدم الانتقاضِ لعناية التعبّدِ ببقاء نفسِ اليقين، أو النهيُ عن النقض العملي لليقين بالشكّ.

أمّا على الأوّل فلأنّ التعبّد ببقاء المتيقّن ليس بمعنى إبقائه حقيقةً بل تنزيلاً، ومرجعُه إلى تنزيل مشكوكِ البقاءِ منزلةَ الباقي، فيكونُ دليلُ الاستصحاب من أدلّةِ التنزيل، ومقتضى دليلِ التنزيلِ إسراءُ الحكمِ الشرعيِّ للمنزَّل عليه إلى المنزَّل إسراءً واقعياً أو ظاهرياً تبعاً لواقعية التنزيل أو ظاهريّته وإناطته بالشكّ، وعليه فإطلاقُ التنزيل في دليل الاستصحابِ يقتضى ثبوتَ جميعِ الآثارِ الشرعيةِ للمستصحب بالاستصحاب.

فإن قيل: هذا يصحُّ بالنسبة إلى الأثرِ الشرعيِّ المترتّبِ على المستصحبِ مباشرةً، ولا يبرّرُ ثبوتَ الأثرِ الشرعيِّ المترتّبِ على ذلك الأثرِ المباشر، وذلك لأنّ الأثرَ المباشرَ لم يثبت حقيقةً لكي يتبعُه أثرُهُ؛ لأنّ التنزيلَ ظاهريٌّ لا واقعيّ، وإنما ثبتَ الأثرُ المباشرُ تنزيلاً وتعبّداً فكيف يثبتُ أثرُه؟

كان الجوابُ: إنه يثبتُ بالتنزيل أيضاً؛ إذ ما دام إثباتُ الأثرِ المباشرِ كان إثباتاً تنزيلياً فمرجعُه إلى تنزيلِه منزلةَ الأثرِ المباشرِ الواقعيّ، وهذا يستتبعُ ثبوتَ الأثرِ الشرعيِّ الثاني تنزيلاً وهكذا.

وأمّا على الثاني فقد يُستشكلُ بأنّه لا تنزيلَ في ناحية المستصحبِ على هذا التقدير، وانما التنزيلُ والتعبّدُ في نفسِ اليقين، وغايةُ ما يقتضيه كونُ اليقينِ بالحالةِ السابقةِ باقياً تعبُّداً بلحاظ كاشفيّتِه، ومن الواضح أنّ اليقينَ بشيءٍ إنّما يكونُ طريقاً إلى متعلّقِه لا إلى آثار متعلّقِه، وإنما يقعُ في صراطِ توليدِ اليقينِ بتلك الآثار، واليقينُ المتولّدُ هو الذي له طريقيةٌ إلى

تلك الآثار، وما دامت طريقيةُ كلِّ يقينٍ تختصُّ بمتعلّقه، فكذلك منجّزيّتُه ومحرّكيّتُه.

وعليه فالتعبُّدُ ببقاء اليقينِ بالحالةِ السابقةِ إنما يقتضي توفيرَ المنجّزِ والمحرّكِ بالنسبة إلى الحالةِ السابقةِ لا بالنسبةِ إلى آثارها الشرعية.

فإن قيل: أليس مَن يكونُ على يقينٍ من شيءٍ يكونُ على يقينٍ من آثاره أيضاً؟

كان الجوابُ: إنّ اليقينَ التكوينيَّ بشيءٍ يلزمُ منه اليقينُ التكوينيُّ بما يعرفُه الشخصُ من آثاره، وأمَّا اليقينُ التعبّديُّ بشيءٍ فلا يلزمُ منه اليقينُ التعبّديُّ بآثاره، لأنّ أمرَهُ تابعٌ امتداداً وانكماشاً لمقدار التعبُّد، ودليلُ الاستصحابِ لا يدلُّ على أكثرَ من التعبُّدِ باليقينِ بالحالةِ السابقة.

والتحقيقُ: أنّ تنجُّزَ الحكم يحصلُ بمجرّدِ وصولِ كبراه وهي الجعلُ، وصغراه وهي الموضوعُ، فاليقينُ التعبّديُّ بموضوع الأثرِ بنفسِه منجّزٌ لذلك الأثرِ والحكمِ وإن لم يسرِ إلى الحكم.

ومنه يُعرفُ الحالُ على التقدير الثالثِ؛ فإنّ اليقينَ بالموضوع لمّا كان بنفسِه منجّزاً للحكم كان الجريُ على طبق حكمِه داخلاً في دائرةِ اقتضائِه العمليِّ، فيلزمُ بمقتضى النهيِ عن النقضِ العملي.

فإن قيل: إذا كان اليقينُ بالموضوع كافياً لتنجُّزِ الحكمِ المترتّبِ عليه، فماذا يُقالُ عن الحكمِ الشرعيِّ المترتّبِ على هذا الحكم؟ وكيف يتنجّزُ مع أنه لا تعبُّدَ باليقينِ بموضوعِه وهو الحكمُ الأوّل؟

كان الجوابُ: إنَّ الحكمَ الثاني الذي أُخذ في موضوعه الحكمُ الأوّل، لا يُفهم من لسان دليلِه إلاَّ أنّ الحكمَ الأول بكبراه وصغراه موضوعٌ للحكم الثاني، والمفروضُ أنّه محْرَزٌ كبرى، وصغرى، جعلاً، وموضوعاً، وهذا هو معنى اليقين بموضوعِ الحكمِ الثاني، فيتنجّزُ الحكمُ الثاني كما يتنجّزُ الحكمُ الأوّل.

الشرح

لكي يتّضح أن اللوازم والآثار الشرعية ثابتة للمستصحب، لابدّ من التذكير بالمسالك الثلاثة لمفاد دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشكّ) وهي:

المسلك الأوّل: أن يكون المجعول في دليل الاستصحاب هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، والتعبّد ببقائه تنزيلاً، لا حقيقة.

المسلك الثاني: مفاد دليل الاستصحاب هو الإرشاد إلى عدم الانتقاض، لكن لعناية التعبّد ببقاء اليقين، وليس تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن.

المسلك الثالث: أن يكون مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي.

وإليك الكلام في ضوء هذه المسالك الثلاثة:

المسلك الأوّل: مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقن

وهو ماذكره المحقّق الخراساني في الكفاية[1] من أن المجعول في دليل الاستصحاب هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، والتعبّد ببقائه تنزيلاً، لا حقيقة.

ولكي يتّضح المراد من تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، ينبغي الإشارة إلى أقسام التنزيل؛ وهي:

الأول: **التنزيل الواقعي**، وهو الذي لا يناط بالشكّ، كما في تنزيل الطواف منزلة الصلاة، فانه لم يُنط هذا التنزيل بالشكّ.

الثاني: **التنزيل الظاهري**، وهو التنزيل الذي أنيط بالشكّ، فينزَّل المشكوك منزلة المتيقّن، كتنزيل المستصحب - الذي هو مشكوك- منزلة المتيقّن، حيث أُنيط هذا التنزيل بالشكّ.

إذا تبيّن هذا نقول: إن هذا المسلك يرى أن المجعول في دليل الاستصحاب

---

(١) كفاية الأصول: ص٤٢٤.

هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن ظاهراً، فيكون مفاد دليل الاستصحاب الإرشاد إلى عدم انتقاض اليقين بالشكّ، أي أرشدك إلى أن متيقّنك باقٍ، بمعنى أن الشارع يقول أنا أعتبرك باقياً على طهارتك الواقعية، كما هو الحال في تنزيل الطواف منزلة الصلاة، غاية الأمر أن تنزيل الطواف منزلة الصلاة تنزيل واقعي، أما تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن فهو تنزيل ظاهريّ، فيكون الاستصحاب من أدلّة التنزيل. ومقتضى إطلاق دليل التنزيل هو إسراء الآثار والأحكام الشرعية الثابتة للمنزَّل عليه إلى المنزَّل، لكن إسراءً ظاهرياً لا واقعياً، فتسري جميع آثار الطهارة الواقعية إلى الطهارة المشكوكة.

وبهذا يتّضح أن مقتضى إطلاق التنزيل في دليل الاستصحاب هو ثبوت جميع الآثار واللوازم الشرعية للمستصحب بالاستصحاب، سواء كانت هذه الآثار آثاراً مباشرة أم غير مباشرة كحلّية أكل الطعام المغسول بماء مستصحب الطهارة، فإنّ طهارة الماء حكم شرعيٌّ، ثبت بالاستصحاب، فترتّب حكم شرعي آخر وهو طهارة الطعام المغسول بهذا الماء، وطهارة الطعام التي هي حكم شرعي يترتّب عليها حكم آخر وهو جواز أكل هذا الطعام الذي هو أثر غير مباشر للمستصحب.

الإشكال على ترتيب الآثار الشرعية غير المباشرة للمستصحب

هذا الإشكال يبتني على مقدّمة، وهي أن الشارع حينما يرتّب حكماً فإنما يرتّبه على موضوعه الواقعي، وعلى هذا الأساس يقول المستشكل: إن مفاد دليل الاستصحاب يستفاد منه ثبوت الأثر الشرعي الذي يترتّب على المستصحب مباشرة ثبوتاً تعبّدياً، لتنزيل المشكوك منزلة المتيقّن بلحاظ الآثار الشرعية المباشرة فقط.

أما الآثار الشرعية غير المباشرة للمستصحب، فلا نسلّم بثبوتها بدليل الاستصحاب، من قبيل حلّية الأكل - كما في المثال- فهو أثر غير مباشر للمستصحب وهو بقاء طهارة الماء، لأنّ القول بثبوت الآثار غير المباشرة فرع

ثبوت موضوعها حقيقةً، وهو أي موضوع الأثر غير المباشر - وهو طهارة الماء- ليس ثابتاً واقعاً، وعليه فلا يتحقّق موضوع الأثر غير المباشر.

والحاصل أن المستشكل يقول: إن موضوع الأثر غير المباشر هو الأثر المباشر، وإنَّ الأثر المباشر غير محرز واقعاً ولا مستصحب، لأنّ الاستصحاب لم يقع عليه، وإنّما وقع على موضوعه، وعليه فلا يمكن ترتّب الأثر غير المباشر.

جواب الإشكال: إن المقدّمة التي اعتمدها المستشكل - وهي أن الحكم يترتّب على موضوعه الواقعي- غير تامّة، والصحيح أن الحكم يترتّب على موضوعه الواقعي أو ما هو منزّل منزلة موضوعه الواقعي، وفي المقام أن الموضوع منزّل منزلة موضوعه الواقعي بواسطة الاستصحاب، فموضوع الأثر الثاني هو الأثر المباشر.

بعبارة أخرى: إن دليل الاستصحاب - وهو لا تنقض اليقين بالشكّ- يستفاد منه تنزيلات متعدّدة بعدد الآثار الشرعية المباشرة، فحينما نثبت طهارة الماء بالاستصحاب، فإنّ دليل الاستصحاب ينزّل طهارة الماء منزلة الطهارة الواقعية، فيثبت أثره الشرعي المباشر وهو طهارة الطعام المتنجّس الذي غسل بهذا الماء، فتكون طهارة الطعام منزّلةً منزلة الطاهر الواقعي، وبتنزيل طهارة الطعام - الأثر المباشر- منزلة الطاهر الواقعي، تكون موضوعاً لأثر شرعي مباشر آخر وهو حلّية أكل هذا الطعام، وبذلك تنزّل حلّية أكل الطعام منزلة الحلّية الواقعية، وهذا التنزيل بدوره يكون موضوعاً مباشراً لحكم شرعي آخر، وهكذا تصبح لدينا تنزيلات متعدّدة، كلّ واحد منها يكون موضوعاً بلحاظ الأثر الشرعي المترتّب عليه مباشرة.

وهذا ما أشار إليه الشهيد الصدر في تقريرات بحثه، بقوله: «إن الأثر الشرعي المترتّب على الأثر المباشر يثبت بالتنزيل أيضاً لأنّ إثبات الأثر المباشر الظاهري كان مرجعه إلى تنزيله منزلة الأثر المباشر الواقعي، وهذا يستتبع ثبوت الأثر الشرعي الثاني تنزيلاً، وإلّا لم يكن الأثر الأوّل مماثلاً للواقع، وهكذا.

وإن شئت قلت: إن دليل تنزيل الأثر المباشر يدلّ على أنه مماثل للأثر المباشر الواقعي وأنّه كأنه هو، وهذا ليس مجرّد تشبيه ادّعائي بل مرجعه إلى التنزيل المولوي وتشبيه صادر من المولى بما هو مولى، أي تنزيله منزلته في آثاره وأحكامه أيضاً، فيكون مفاد دليل الاستصحاب منحلاً إلى تنزيلات عديدة يكون المرتّب في كلّ واحد منها الأثر المباشر»[1].

وقد ذكر هذا الإشكال وأجاب عنه المحقّق النائيني[2].

وبهذا يتّضح أنه على هذا المسلك (تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن) ترتّب جميع الآثار سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، فتكون حجّة، ويجب العمل بها.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٨٣.

(٢) قال المحقّق النائيني: «دعوى: أن الحكم الشرعي أثر لنبات اللحية ونبات اللحية أثر للحياة فيكون الحكم الشرعي أثراً للحياة أيضاً - فإنّ أثر الأثر أثر بقياس المساواة - فهي في غاية الوهن والسقوط، فإنّ قياس المساواة إنما يكون في العلل والمعلولات التكوينية أو في العلل والمعلولات الشرعية بحيث تكون سلسلة الوسائط والعلل والمعلولات كلّها شرعية، كما سيأتي بيانه. وأما إذا تخلّل بين سلسلة الآثار الشرعية واسطة عقلية أو عادية: فلا يأتي فيها قياس المساواة، فإنّ الآثار الشرعية تدور مدار مقدار التعبّد بها، فقد يكون التعبّد بالنسبة إلى خصوص الأثر الذي لا يتوسّط بينه وبين موضوعه واسطة عقلية أو عادية، فكون أثر الأثر أثراً لا ربط له بباب التعبّديات. وقد عرفت: أن المتعبّد به في باب الأصول العملية هو خصوص مؤدَّى الأصل أو ما يترتّب عليه من الحكم الشرعي بلا واسطة عقلية وعادية». فوائد الأصول: ج٤، ص٤٩٠.

وعلّق السيد الشهيد على هذه الإجابة بقوله: «وقد أجيب عليه في كلمات المحقّق النائيني بعبارة موجزة مبهمة هي: أنّ الآثار الشرعية الطوية إذا كانت كلّها شرعية أو عقلية أي من سنخ واحد، كان أثر الأثر أثراً لذلك الشيء أيضاً، وأما ما لم تكن من سنخ واحد فلا يكون أثر الأثر أثراً لذلك الشيء، وهذا الكلام لا يفهم له وجه ما لم نرجعه إلى معنى آخر بعيد عنه جدّاً، سيأتي التعرّض له». بحوث في علم الأصول، ج٦، ص١٨٣.

المسلك الثاني: مفاد الاستصحاب الإرشاد إلى عدم الانتقاض ببقاء اليقين

هذا المسلك يذهب إلى أن مفاد دليل الاستصحاب هو الإرشاد إلى عدم الانتقاض، لكن لعناية التعبّد ببقاء اليقين، وليس تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن.

وهذا ما ذهب إليه المحقّق النائيني[1] وكذلك السيد الخوئي[2] من أن مفاد روايات الاستصحاب إبقاء اليقين في ظرف الشكّ تعبّداً، وعلى هذا الأساس بنت مدرسة المحقّق النائيني على أن المجعول في باب الاستصحاب الطريقية والكاشفية واليقين التعبّدي، بل بنى السيد الخوئي[3] على أن الاستصحاب أمارة، غاية الأمر أنه من أضعف مراتب الأمارات، وأما المحقّق النائيني وإن بنى على أن المجعول فيه الطريقية واليقين التعبّدي إلا أنه لما لم يكن بنحو الإطلاق بل بلحاظ الجري العملي على طبق الحالة السابقة، فلهذا ليس من الأمارات بل من الأصل العلمي المحرز.

وعلى هذا المسلك، فهل لروايات الاستصحاب إطلاق وبإطلاقها تشمل الآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب بواسطة شرعية أم لا؟

قد يستشكل في ترتيب الآثار المباشرة للمستصحب وغير المباشرة، وذلك لأنّ هذا المسلك يذهب إلى بقاء نفس اليقين - لا المتيقّن- تعبّداً وعناية من الشارع، ومن الواضح أن كلّ يقين طريق إلى متعلّقه، وليس طريقاً إلى آثار متعلّقه، فلو استصحبنا طهارة الماء، فيحصل لنا يقين تعبّدي ببقاء اليقين بطهارة الماء، لكن هذا اليقين طريق إلى متعلّقه وهو طهارة الماء فقط، وليس طريقاً إلى آثار متعلّقه وهو طهارة الثوب المتنجّس الذي غسل بهذا الماء، والسبب في ذلك هو أن

---

(١) أجود التقريرات: ج، ص٣٤٣.

(٢) مصباح الأصول: ج٣، ص٦.

(٣) مصباح الأصول:ج٣، ص١٥٤.

كلّ يقين فهو طريق وكاشف عن متعلّقه، وليس طريقاً وكاشفاً عن آثار متعلّقه.

نعم، اليقين بطهارة الماء إنما يقع في طريق توليد يقين آخر وهو اليقين بطهارة الثوب، وذلك بعد انضمام مقدّمة وهي أن الثوب قد غسل بهذا الماء المعلوم الطهارة، واليقين المتولّد – وهو اليقين بطهارة الثوب- هو الذي له طريقية لإثبات طهارة الثوب، لأنّ كلّ يقين طريق إلى متعلّقه، فكذلك منجّزيته ومحرّكيته – أي اليقين- تختصّ بمتعلّقه لا بآثار متعلّقه، وعلى هذا الأساس فإنّ التعبّد ببقاء اليقين بالحالة السابقة إنما تكون منجّزة بالنسبة للحالة السابقة فقط، ولا تكون منجّزة إلى آثارها سواء كانت مباشر أو غير مباشرة.

إن قيل: إن اليقين بالمتعلّق يقين بآثار المتعلّق، لأنّ اليقين بشيء يستلزم اليقين بآثاره، فإنّ المكلّف إذا تيقّن بطهارة الماء، سوف يحصل له يقين بطهارة الثوب المتنجّس الذي غسل بهذا الماء، وبهذا تثبت طهارة الثوب بسبب اليقين الثاني المتعلّق بها، وإن لم يثبت باليقين الأوّل المتعلّق بطهارة الماء.

قلت: إن اليقين بشيء يستلزم اليقين بآثاره في اليقين التكويني، لا اليقين التعبّدي؛ إذ لعلَّ الشارع جعل اليقين التعبّدي طريقاً إلى متعلّقه خاصّة ولم يجعله طريقاً إلى الآثار، لأنّ التعبّد يدور مدار دليله سعةً وضيقاً، ومن الواضح أن دليل الاستصحاب لا يدلّ أكثر من اليقين بالحالة السابقة.

وبتعبير المصنّف في تقريرات بحثه: «إن اليقين التكويني بشيء يلزم منه اليقين التكويني بما يعرفه الشخص من آثاره فيكون التحرّك نحو الآثار من جهة اليقين الثاني المتولّد، إلَّا أن هذا في اليقين التعبّدي بشيء غير لازم؛ لأنّ أمره تابع سعةً وضيقاً لمقدار التعبّد، والمفروض أن دليل الاستصحاب لا يدلّ على أكثر من التعبّد باليقين بالحالة السابقة، وما لها من الأثر الشرعي، بل ما لها من المنجّزية والمعذّرية، ولو لم يكن حكماً شرعياً، كما في مورد الصحاح، حيث إنّ المستصحب فيها الطهارة الحدثية أو الخبثية بلحاظ إحراز الامتثال، فكل ما

يكون من التنجيز والتعذير لمصبّ اليقين ومتعلّقه بحيث كان اليقين طريقاً ومحرّكاً إليه يترتّب بدليل الاستصحاب لا أكثر، ولأنّ اليقين السابق ليس طريقاً إلى غير ذلك ولا متعلّقاً ولا هو المحرّك نحوه حقيقة، ودليل الاستصحاب يثبت الطريقية أو المحرّكية والمنجّزية بالمقدار الذي كان لليقين لا أكثر، والمفروض أن طريقية اليقين ومحرّكيته بمقدار متعلّقه ومصبّه»[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ الشارع يتعبّدنا بطهارة الماء بواسطة الاستصحاب، ولا يثبت آثار طهارة الماء كطهارة الثوب المتنجّس الذي غسل بهذا الماء.

وبهذا يتّضح أن الإشكال على عدم تنجّز الآثار المباشرة وغير المباشرة، باق على حاله.

تحقيق السيد الشهيد: الحكم يتنجّز بوصول كبراه وصغراه

أجاب السيد الشهيد على عدم تنجّز الآثار للمستصحب - سواء المباشرة وغير المباشرة - بعد بيان مقدّمة وهي أن الحكم الشرعي يتنجّز، بعد توفّر كبراه وصغراه:

أما الكبرى، فهي علم المكلّف بتشريع هذا الحكم- أي العلم بالجعل-.

أما الصغرى، فهي علم المكلّف بتحقّق الموضوع، فالمكلّف يتنجّز عليه حرمة الخمر فيما إذا علم بالكبرى وهي علمه بأن الشارع حرّم شرب الخمر، وأن يعلم الصغرى وهي أن ما يشربه خمر، أما إذا لم يعلم بتشريع حرمة الخمر، أو يعلم بتشريع حرمة الخمر، لكن لا يعلم أن ما يشربه هو خمر، ففي هذه الحالة لا يتنجّز عليه حرمة شرب هذا السائل.

وإذا تبيّنت هذه المقدّمة نأتي إلى المقام فنقول: إن الحكم بطهارة الطعام يتوقّف على العلم بالكبرى والصغرى، والكبرى هي العلم بتشريع المولى بأن

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٨٥.

الطعام المتنجّس إذا غسل بالماء الطاهر، فهو- أي الطعام- طاهر، أما الصغرى فهي العلم بالموضوع وهو أن هذا الطعام المتنجّس قد غسل بالماء الطاهر، فإذا توفّرت هاتان القضيتان يُحكم بطهارة الطعام المتنجّس.

وحيث إنّ كلتا القضيتين متوفّرتان في المقام، فيُحكم بطهارة الطعام، إذ إن الكبرى - وهي العلم بتشريع الحكم- واضحة الثبوت في الشريعة، أما الصغرى - وهي العلم بالموضوع- فهي ثابتة بالاستصحاب، أي استصحاب طهارة الماء، الذي يحقّق العلم التعبّدي بالموضوع، وهو أن هذا الطعام المتنجّس قد غسل بالماء الطاهر، وعليه فلابدّ أن يترتّب الحكم وهو: أن الطعام المتنجّس الذي غسل بالماء الطاهر، فهو طاهر.

إن قيل: الأثر غير المباشر لا يتنجّز؛ لعدم العلم بموضوعه.

بيانه: إذا تحقّقت الكبرى والصغرى، فإنّ الحكم يترتّب، فإذا علم من الشريعة بأن الطعام المتنجّس إذا غسل بماء طاهر، فتثبت طهارته، وقد علمنا بغسل الطعام بماء طاهر باليقين التعبّدي من خلال استصحاب طهارة الماء، فيثبت طهارة الطعام الذي غسل بهذا الماء وهو الأثر المباشر، أما الأثر غير المباشر لطهارة الماء وهو حلّية الأكل، فلا نسلّم بتنجّزه؛ لعدم حصول يقين تعبّدي بموضوعه، لأنّ موضوعه وهو طهارة الطعام المتنجّس، فهو متنجّز فقط، دون أن يحصل لنا اليقين التعبّدي به، وعلى هذا الأساس فلا يتنجّز الحكم بحلّية الأكل؛ لعدم حصول اليقين بتحقّق موضوعه.

الجواب: الأثر غير المباشر تحقّق كبراه وصغراه فيتنجّز.

بيانه: إن الحكم الثاني - أي الأثر غير المباشر- وهو حلّية أكل الطعام، يتنجّز إذا وصلت كبراه وصغراه، أما الكبرى فهي العلم بتشريع الشارع جواز أكل الطعام الطاهر، أما الصغرى فهي أن هذا الطعام طاهر، وهو ما ثبت بالحكم الأوّل، وهو طهارة الطعام المتنجّس الذي غسل بالماء الطاهر، فيثبت

حينئذ الحكم بجواز أكل الطعام.

بعبارة أخرى: إن الحكم الأوّل وهو طهارة الطعام المتنجّس الذي غسل بالماء الطاهر، أخذ موضوعاً للحكم الثاني، وهو جواز أكل الطعام، وحيث إنّ الحكم الثاني (جواز أكل الطعام) محرز كبرى وصغرى، أي أننا نعلم بتشريعه، ونعلم كذلك بموضوعه (الطعام المتنجّس غسل بالماء الطاهر) فيتنجّز الحكم الثاني، فيثبت جواز أكل الطعام، كما تنجّز الحكم الأوّل بوصول كبراه وصغراه.

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد في تقريرات بحثه، بقوله: «وإن شئت قلت: إن الموضوع المستصحب يكون تمام الموضوع بالنسبة للحكم المباشر وجزء الموضوع للآثار الشرعية المترتّبة على الحكم المباشر وجزؤه الآخر المجعول المعلومة وجداناً لتلك الآثار فيكون من إحراز جزء الموضوع للتنجيز بالتعبّد وجزئه الآخر بالوجدان، وبهذا يتمّ ما تقدّم من أنّ أثر الأثر أثر إذا كان كلاهما شرعيين بمعنى أن موضوع الموضوع موضوع في الشرعيات، كما أن علّة العلّة علّة في التكوينات ولكن علّة الموضوع ليست موضوعاً. فإذا كان مقصود المحقّق النائيني مما مضى هذا المعنى فهو أمر صحيح لطيف، إلَّا أن هذا بعيد عن تصوّراته في باب الجعل والمجعول»[1].

وتعبير آخر: «إذا ثبت بالبيان الماضي الأثر المباشر، ثبت لا محالة الأثر غير المباشر، وذلك لأنّ الأثر غير المباشر مرجعه إلى الأثر المباشر، فإنّ معنى كون الحكم الأوّل موضوعاً لحكم ثانٍ: أنه مهما وجبت الصلاة علينا فقد وجب التصدّق...، فالمستصحب يكون بالنسبة للآثار المترتّبة جزء الموضوع، وجزء جزء الموضوع، وهكذا، ويكون هذا الجزء من الموضوع معلوماً بالتعبّد، وباقي الأجزاء معلوماً بالوجدان مثلاً، وكبرى الأثر المطلوب إثباته - وهي الجعل-

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٨٦.

معلومة أيضاً ... إن أثر الأثر أثـر إذا كـان كلاهمـا شرعيـين، أي: إن موضـوع الموضوع موضوع»[١].

هذا بناء على المسلك الثاني وهو أن يكون مفاد دليل الاستصحاب الارشاد إلى عدم الانتقاض لتعبّد الشارع ببقاء اليقين.

وبهذا يتّضح أنه على هذا المسلك ترتّب جميع الآثار سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة فتكون حجّة، ويجب العمل بها.

المسلك الثالث: مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي

حاصل هذا المسلك هو أن يكون مفاد دليل الاستصحاب هـو النهـي عـن النقض العملي، لاستحالة أن يكون النهي نهياً تكليفياً كـما تقـدّم، فعـلى أسـاس هذا المسلك، فإنّ اليقين السابق بطهارة الماء لما كان بنفسه منجّـزاً، كـان الجـري على طبق هذا الحكم - وهو طهارة الماء- أي يلـزم الجـري عمليـاً عـلى أسـاس طهارة الماء، بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشكّ». فعند استصحاب طهـارة المـاء، يجب ترتّب الأثر العملي له، وهو طهارة الثوب المتنجّس المغـسول بهـذا المـاء أو طهارة الطعام المتنجّس المغسول بهذا الماء، لأنّ اليقـين بالموضـوع (طهـارة المـاء مثلاً) ينجّز حكمه (طهـارة الطعـام المغـسول بـذلك المـاء)، ويقتـضي الجـري العلمي على طبق حكم الموضوع.

وبهذا يتّضح أنـه في ضـوء هـذا المـسلك يلـزم التعامـل مـع المستـصحب - طهارة الماء المشكوكة- عـين التعامـل الـسابق الثابـت حالـة اليقـين، فـمادام التعامل مع الماء حالة اليقين ينجّز طهارة الطعام المتنجّس المغسول بـه، فكـذلك يلزم بقاء هذا التعامل في حالة الشكّ أيضاً، فيتنجّز طهارة الطعام المغسول بالماء المستصحب طهارته.

---

(١) مباحث الأصول: ق٢، ج٥، ص٤٤٤.

وبهذا يتّضح أنه على هذا المسلك - وهو النهي عن النقض العملي- ترتّب جميع الآثار الشرعية للمستصحب سواء كانت مباشرة أم غير مباشرة

ومما تقدّم يتحصّل: أن الآثار الشرعية - سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة- تكون حجّة، ويجب العمل بها على جميع المسالك الثلاثة المتقدّمة.

تعليق على النص

• قوله ﷺ: «**إسراءً واقعياً أو ظاهرياً تبعاً لواقعيّة التنزيل أو ظاهريّته وإناطته بالشكّ**». إن التنزيل على نحوين، تارة يكون واقعياً، فيكون الإسراء واقعياً كذلك، وتارة يكون التنزيل ظاهرياً فالإسراء ظاهري أيضاً. والميزان في كون التنزيل واقعياً أم ظاهرياً، هو إن لم يؤخذ الشكّ في التنزيل كان التنزيل واقعياً، وإن أخذ الشكّ في التنزيل كان التنزيل ظاهرياً.

• قوله: «**ولا يبرّر ثبوت الأثر الشرعي المترتّب على ذلك الأثر المباشر**». أي لا يبرّر ثبوت الأثر غير المباشر المترتّب على ذلك الأثر المباشر.

• قوله: «**وأما على الثاني فقد يستشكل بأنه لا تنزيل في ناحية المستصحب**» أي على المسلك الثاني القائل ببقاء نفس اليقين تعبّداً وعناية.

• قوله: «**وغاية ما يقتضيه كون اليقين بالحالة السابقة باقياً تعبّداً**». أي غاية ما يقتضيه هذا التنزيل والتعبّد بنفس اليقين، هو كون اليقين بالحالة السابقة باقياً تعبّداً، بلحاظ كاشفيته، وإذا كان كاشفاً، يكون منجّزاً ومعذّراً عمّا يكشف عنه وهو متعلّقه، لا إلى آثار متعلّقه.

• قوله: «**اليقين التكويني بشيء يلزم منه اليقين التكويني بما يعرفه الشخص من آثاره**». فإذا تيقّن الإنسان بوجود الأسد، يرتّب عليه آثار وجوده، وهو افتراس الإنسان، أما إذا تيقّن بوجود الأسد تعبّداً، فلا يرتّب عليه آثار الأسد الواقعي.

(٨٩)

مقدار ما يثبت بالاستصحاب

القسم الثاني

الآثار واللوازم غير الشرعية المترتبة على الاستصحاب

- الدليل على عدم ثبوت اللوازم العقلية بالاستصحاب
- تفصيل البحث على المسالك الثلاثة
- الموارد المستثناة من عدم حجّية اللوازم العقلية:

١. حجّية حكم العقل بالمنجّزية مع كونه لازم عقلي للاستصحاب
٢. إذا كان الأثر الشرعي من آثار ذي الوسطة الخفيّة
٣. إذا كانت الواسطة ممتنعة التفكيك تنزيلاً وواقعاً
٤. إذا كانت الواسطة ممتنعة التفكيك تنزيلاً لا واقعاً

- النزاع في كون بعض الموارد من الأصل المثبت أم لا؟
- مناقشة السيد الخوئي والمصنّف لصاحب الكفاية ولبعض أمثلة موارد استصحاب منشأ النزاع
- خلاصة البحث في مقدار ما يثبت بالاستصحاب

وأمّا القسمُ الثاني: فلا يثبتُ بدليل الاستصحاب؛ لأنّه ان أُريدَ إثباتُ اللوازم العقليةِ بما هي فقط فهو غيرُ معقول؛ إذ لا أثرَ للتعبّدِ بها بما هي ... وإن أُريدَ إثباتُ ما لهذه اللوازمِ من آثارٍ وأحكامٍ شرعية فلا يساعدُ عليه دليلُ الاستصحاب على التقادير الثلاثةِ المتقدّمة.

أمّا على الأوّلِ فلأنّ التنزيلَ في جانب المستصحب إنّما يكونُ بلحاظِ الآثارِ الشرعيةِ لا اللوازمِ العقلية، كما تقدّم في الحلقة السابقة.

وأمّا على الأخيرينِ فلأنّ اليقينَ بالحالة السابقةِ تعبّداً لا يفيدُ لتنجيز الحكمِ الشرعيِّ المترتّبِ على اللازم العقليّ، لأنّ موضوعَ هذا الحكمِ هو اللازمُ العقليُّ، واليقينُ التعبّديُّ بالمستصحب ليس يقيناً تعبّدياً باللازم العقليّ.

وعلى هذا الأساس يقالُ: إنّ الأصلَ المثبتَ غيرُ معتبرٍ، بمعنى: أنّ الاستصحابَ لا تثبتُ به اللوازمُ العقليةُ للمستصحب، ولا الآثارُ الشرعيةُ لتلك اللوازم.

نعم، إذا كان لنفس الاستصحابِ لازمٌ عقليٌّ ـ كحكم العقلِ بالمنجّزيةِ مثلاً ـ فلا شكّ في ترتّبه، لأنّ الاستصحابَ ثابتٌ بالدليل المحرزِ، فتترتّبُ عليه كلُّ لوازمِه الشرعيةِ والعقليةِ على السواء.

هذا كلُّه على تقديرِ عدمِ ثبوتِ أماريةِ الاستصحابِ كما هو الصحيحُ على ما عرفتَ.

وأمّا لو قيل بأماريَّتِه واستظهرنا من دليلِ الاستصحابِ أنّ اعتبارَ الحالةِ السابقةِ بلحاظِ الكاشفية، كان حجّةً في إثبات اللوازمِ العقليةِ للمستصحب وأحكامِها أيضاً وفقاً للقانونِ العامِّ في الأماراتِ على ما تقدّمَ سابقاً.

الشرح

انتهى المصنّف من البحث في القسم الأوّل وهو الآثار واللوازم الشرعية، وتبيّن أن الآثار الشرعية للمستصحب تثبت سواء كانت آثاراً مباشرة ومن دون واسطة، أو كانت آثاراً غير مباشرة، أي مع الواسطة.

وبعد ذلك شرع في البحث في القسم الثاني من الآثار وهي الآثار واللوازم غير الشرعية الشاملة للّوازم العقلية والعادية للمستصحب، التي يطلق عليها في كلمات الأصوليين بالأصل المثبت[1].

والمعروف بين الأصوليين عدم ثبوت اللوازم العقلية بالاستصحاب.

الدليل على عدم ثبوت اللوازم العقلية بالاستصحاب

إن استصحاب اللوازم والآثار العقلية على نحوين:

الأوّل: استصحاب الشيء لكي تثبت لوازمه العقلية، كاستصحاب حياة زيد لإثبات لازمه العقلي وهو نبات لحيته.

الثاني: استصحاب الشيء لكي نثبت الآثار الشرعية المترتّبة على اللوازم العقلية، كاستصحاب حياة زيد، لكي نثبت وجوب التصدّق المترتّب بعنوان النذر على عنوان نبات لحيته التي هي لازم عقلي لبقاء زيد حيّاً.

---

(١) تقدّم أن الأصل المثبت عُرّف بأنه الأصل الذي تقع فيه الواسطة غير الشرعية- عقلية أو عادية - بين المستصحب والأثر الشرعي الذي يراد إثباته، على أن تكون الملازمة بينهما (أي المستصحب والواسطة) في البقاء فقط.

ولا يخفى أن تقييد الملازمة بين المستصحب والواسطة بكونها ملازمة في البقاء فقط؛ لأجل إخراج الملازمة بين المستصحب والواسطة إذا كانت حدوثاً وبقاءً، لأنّه إذا كانت الملازمة بينهما في الحدوث والبقاء فسيكون اللازم بنفسه متعلّقاً لليقين والشكّ، فيجري فيه الاستصحاب بلا حاجة إلى الالتزام بالأصل المثبت، وحجّيته موضع اتّفاق.

وكلا هذين النحوين غير قابل للاستصحاب.

أمّا الأوّل (استصحاب حياة زيد لإثبات نبات لحيته) من دون إثبات الحكم الشرعي المترتّب على نبات اللحية، الذي هو وجوب التصدّق، فهو غير معقول؛ لأنّه لغو محض؛ إذ لا أثر عملي محرّك لإثبات نبات اللحية إن لم يترتّب عليه حكم شرعي؛ لأنّ اللازم العقلي لا ربط له بالشارع، فيكون التعبّد باستصحاب حياة زيد لإثبات نبات لحيته لغواً؛ لعدم الفائدة من ترتّب هذا الأثر.

وإن أُريد منه استصحاب حياة زيد أوّلاً، وباستصحاب الحياة نثبت وجوب التصدّق المترتّب بعنوان النذر على عنوان نبات لحيته التي هي لازم عقلي لبقاء زيد حيّاً، فهو ممكن؛ لكنه خلاف ظاهر دليل الاستصحاب، إذ إن مفاد دليل الاستصحاب هو تنزيل مشكوك البقاء منزلة المتيقّن، ومن الواضح أن التنزيل ينصرف عرفاً إلى توسعة الآثار المجعولة من قبل المنزل نفسه، ونبات اللحية أثر للحياة، لكنه أثر تكويني وليس من الشارع بما هو شارع.

فلو قال الشارع: نزّلت الفقاع منزلة الخمر، فيترتّب على ذلك توسعة دائرة الحرمة لا توسعة الآثار التكوينية للخمر بالتنزيل.

وعلى هذا الأساس فإنّ الذي يستفاد من دليل الاستصحاب هو التعبّد ببقاء المستصحب لأجل ترتّب الآثار الشرعية فقط، وليس التعبّد ببقاء المستصحب لكي تترتّب الآثار العقلية كنبات اللحية، أو الشرعية المترتّبة على الآثار العقلية كوجوب التصدّق المترتّب على نبات اللحية.

تفصيل البحث على المسالك الثلاثة

إن عدم ترتّب الآثار واللوازم العقلية يجري على المسالك الثلاثة المتقدّمة في مفاد الاستصحاب، وهي إما الإرشاد إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، وإما تنزيل الشكّ منزلة اليقين، وإما النهي التكليفي عن النقض العملي كما سيتّضح:

المسلك الأوّل: مفاد الاستصحاب الإرشاد إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن

عدم ترتّب الآثـار واللـوازم العقليـة عـلى هـذا المسلك، لأجـل أن دليـل الاستـصحاب لا يـساعد عـلى ذلـك؛ لأنّ التنزيـل في جانـب المستـصحب - كتنزيل حياة زيد- إنما هو بلحاظ الآثـار الـشرعية، ولـيس التنزيـل بلحـاظ الآثار العقلية، فإذا نزّل الشارع المشكوك منزلة المتيقّن، فهذا التنزيل إنما ينظر إلى خصوص الآثار الـشرعية، لا الآثـار العقليـة؛ لأنّ التنزيـل ينـصرف عرفـاً إلى توسعة الآثار المجعولة من قبل المنزل نفسه، ونبات اللحية أثر للحياة، لكنه أثـر تكويني وليس من الشارع بما هو شارع.

وعليه فإنّ استصحاب حياة زيـد لا يثبـت لازمهـا العقـلي - وهـو نبـات اللحية- ولا ما يترتّب على ذلك اللازم من حكم شرعي كوجوب التصدّق.

المسلك الثاني: مفاد الاستصحاب الإرشاد إلى تنزيل الشكّ منزلة اليقين

نجد أن عدم ترتّب الآثار واللوازم العقلية على هذا المسلك، هو لأجـل أن تنزيل الشكّ في حياة زيد منزلة اليقين ببقائها، يفيد اليقين التعبّدي بالحيـاة التـي هي المستصحب، ولا يلزم من اليقين التعبّدي بحياة زيد اليقين التعبّدي بنبـات اللحية الذي هو لازم عقلي للحياة، ومع عدم حصول اليقـين التعبّـدي بنبـات اللحية، لا يثبت الحكم الـشرعي المترتّـب عـلى نبـات اللحيـة، وهـو وجـوب التصدّق، لأنّ ثبوت الحكم فرع اليقين التعبّدي بموضوعه، وهو نبـات اللحيـة - كما في المثال- ومن الواضح أن اليقين التعبّدي بالموضوع، وهو نبات اللحيـة، غير متحقّق، فلا يترتّب عليه وجوب التصدّق.

المسلك الثالث:مفاد الاستصحاب النهي التكليفي عن النقض العملي

بناء على هذا المسلك وهو أن مفاد دليل الاستصحاب هو النهـي التكليفـي عن النقض العملي لليقين، فإنّ عدم ترتّب الآثار واللـوازم العقليـة؛ لأجـل أن

اليقين السابق بحياة زيد مثلاً، لا ينجّز اللازم العقلي للحياة وهو نبات اللحية، لاختصاص التنجّز بالآثار الشرعية، لأنّ مفاد هذا المسلك يقول: في حالة الشكّ يجب العمل وفق اليقين السابق، وحيث إنّ اليقين السابق لا يقتضي عملاً تنجّز نبات اللحية، وعليه فلا يتنجّز ما يتفرّع على نبات اللحية من حكم شرعي وهو وجوب التصدّق؛ لأنّ وجوب التصدّق فرع ثبوت موضوعه وهو نبات اللحية، وحيث إنّ موضوعه غير متحقّق فلا يتثبت وجوب التصدّق.

وبهذا يتّضح عدم ثبوت اللوازم العقلية واللوازم الشرعية المترتّبة عليها، وذلك لأنّ التعبّد باللوازم العقلية فقط من دون آثارها الشرعية، أجنبيّ عن الشارع، فيكون التعبّد بها لغواً وبلا فائدة.

وأمّا التعبّد بالآثار الشرعية المترتّبة على اللوازم العقلية، فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب، لانصرافه إلى التعبّد بالآثار المجعولة من الشارع فقط.

قال المحقّق العراقي: «المعقول من حكم الشارع وتعبّده بحياة زيد في استصحابها إنما هو إثبات وجوب الإنفاق من ماله على زوجته وعدم جواز تقسيم ماله على ورثته، ونحوهما من الآثار الشرعية الثابتة لعنوان المستصحب، لا ما يلازمه من الأمور العقلية أو العادية كنموّه ونبات لحيته، لعدم كون هذه من الأمور القابلة للجعل والرفع التشريعي، ولا الآثار الشرعية المترتّبة عليه بتوسيط الأمور العادية أو العقلية، كوجوب التصدّق المترتّب بعنوان النذر على عنوان نموّه ونبات لحيته، لأنّ ترتّب هذه لابدّ وأن يكون بتوسيط جعل الواسطة وقد فرضنا أنه غير معقول، فلا يمكن شمول التنزيل حينئذ لمثل تلك الآثار»[1].

والحاصل أن الاستصحاب يثبت الآثار الشرعية للمستصحب، لا الآثار العقلية والتكوينية ولا الأحكام الشرعية المترتّبة عليها.

---

(١) نهاية الأفكار: ج٤، ص١٧٨.

الموارد المستثناة من عدم حجية اللوازم العقلية

ذكر الأصولون بعض الموارد المستثناة من عدم حجّية اللوازم العقلية، وقد ذكر المصنّف هنا مورداً واحداً، وهو إذا كان اللازم العقلي لنفس الاستصحاب دون المستصحب هو حكم العقل بالمنجّزية، فإنه يتنجّز وإن كان من اللوازم العقلية، كما سيتّضح من البحث الآتي:

حكم العقل بالمنجّزية مع كونه لازماً عقلياً للاستصحاب

من جملة الموارد التي ذكرها المصنّف (من الموارد المستثناة من عدم حجّية الأصل المثبت): ما كان لنفس الاستصحاب - لا المستصحب- لازم عقلي، كما لو كان كلا الإنائين متنجّساً، فإذا طهّرنا أحدهما ثم اشتبه بالآخر، فلا نعرف أيّهما المتطهّر، ففي هذه الحالة - رغم وجود علم إجمالي بطهارة أحدهما- نستصحب نجاسة كلّ منهما، لأنّ الحالة السابقة لكلّ إناء هي النجاسة، فعند استصحاب نجاسة كلّ منهما يحكم العقل بلزوم الاجتناب عن كلا الإنائين، فالاستصحاب هنا هو السبب في حكم العقل بالمنجّزية، وحكم العقل بالمنجّزية يتنجّز على الرغم من كونه لازماً عقلياً للاستصحاب - لا للمستصحب- وذلك لأنّ دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشكّ) دليل محرز، أي خبر ثقة، وخبر الثقة، الذي هو أمارة، حجّة في لوازمه العقلية، وعلى هذا الأساس نقول: كما أن اللوازم العقلية لخبر الثقة تترتّب، فكذلك اللوازم العقلية لدليل الاستصحاب أيضاً تترتّب، وإلّا (لو لم يتنجّز حكم العقل بالمنجّزية التي هي لازم عقلي للاستصحاب) فهذا يعني عدم حجّية الاستصحاب، وهو غير صحيح؛ لتمامية حجّية الاستصحاب بالروايات المتقدّمة.

وبهذا يتّضح الفرق بين اللوازم العقلية لنفس دليل الاستصحاب، وبين اللوازم العقلية للمستصحب، كحياة زيد في المثال المتقدّم.

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد في تقريرات بحثه بقوله: «أما القسم الثاني [أي ما كان مصبّ الملازمة هو الحكم الاستصحابي] فلا إشكال في ثبوت اللازم فيه بالاستصحاب؛ إذ هو في الحقيقة من لوازم مفاد الأمارة، وهي الدليل الدالّ على حجّية الاستصحاب، وليس من لوازم مفاد الأصل، أي المستصحب، وهذا واضح»(١).

وهنالك موارد أخرى مستثناة من عدم حجّية الأصل المثبت لم يذكرها السيد الشهيد في الحلقة الثالثة(٢).

وبهذا يتّضح أن كلّ ما ذكر من أن الاستصحاب ليس حجّة في إثبات لوازمه مبنيّ على كون الاستصحاب أصلاً عملياً وليس أمارة، كما هو الصحيح.

الاستصحاب حجّة في إثبات اللوازم العقلية بناء على كونه أمارة

ما تقدّم من عدم حجّية الاستصحاب في إثبات لوازمه العقلية، مبنيّ على كون الاستصحاب أصلاً عملياً وليس أمارة. وأما بناء على أنه أمارة، فيكون حجّة في إثبات اللوازم العقلية؛ لما تقدّم من أن الأمارة كانت حجّة في إثبات اللوازم العقلية، بسبب الكاشفية، كما في خبر الثقة الذي جعله الشارع حجّة لكاشفيته، كما تقدّم تفصيله في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة.

وممن ذهب إلى أن الاستصحاب من الأمارات: السيد الخوئي، كما تقدّم في تعريف الاستصحاب(٣).

إلَّا أنه ينبغي الالتفات إلى أن السيد الخوئي على الرغم من اعتباره الاستصحاب من الأمارات، لكنه لم يذهب إلى حجّية اللوازم العقلية للأمارات، وقال إن

---

(١) مباحث الأصول، تقريرات السيد الحائري: ق٢، ج٥، ص٤٦٢.

(٢) نذكرها بعد التعليق على النص.

(٣) انظر مصباح الأصول: ج٣، ص٥.

حجّيتها تحتاج إلى دليل.

نعم، ذهب إلى حجّية مثبتات الأمارة في باب الأخبار؛ لقيام سيرة العقلاء القطعية على ترتيب اللوازم على الأخبار حتى لو كانت الوسائط كثيرة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «الصحيح عدم الفرق بين الأمارات والاستصحاب وعدم حجّية المثبتات في المقامين، فإنّ الظنّ في تشخيص القبلة وإن كان من الأمارات المعتبرة بمقتضى روايات خاصّة واردة في الباب، لكنه إذا ظنّ المكلّف بكون القبلة في جهة، وكان دخول الوقت لازماً لكون القبلة في هذه الجهة لتجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبلة في هذه الجهة، فلا ينبغي الشكّ في عدم صحّة ترتيب هذا اللازم وهو دخول الوقت، وعدم جواز الدخول في الصلاة . نعم تكون مثبتات الأمارة حجّة في باب الأخبار فقط، لأجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الأخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة، ففي مثل الإقرار والبيّنة وخبر العادل يترتّب جميع الآثار ولو كانت بوساطة اللوازم العقلية أو العادية، وهذا مختصّ بباب الأخبار، وما يصدق عليه عنوان الحكاية دون غيره من الأمارات»[1].

تعليق على النص

• قوله ﴿قدس سره﴾: «**وأما القسم الثاني فلا يثبت بدليل الاستصحاب**». أي القسم الثاني من آثار المستصحب، وهي اللوازم العقلية للمستصحب.

• قوله: «**لأنّه إن أُريد إثبات اللوازم العقلية بما هي فقط فهو غير معقول**».

أي إن أُريد إثبات نبات اللحية فقط من دون إثبات وجوب التصدّق -كما في المثال الذي ذكره في ثنايا البحث- فهو لغو؛ إذ لا أثر عملي محرّك لإثبات نبات اللحية إن لم يترتّب عليه حكم شرعي.

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١٥٥.

• قوله: «**أما على الأوّل فلأنّ التنزيل في جانب المستصحب إنما يكون بلحاظ الآثار الشرعية**». المقصود من الأوّل هو المسلك الأوّل من المسالك الثلاثة المتقدّمة في بيان مفاد دليل الاستصحاب، والأوّل منها هو أن مفاد الاستصحاب الإرشاد إلى عدم انتقاض الحالة السابقة تعبّداً.

• قوله: «**يكون بلحاظ الآثار الشرعية لا اللوازم العقلية كما تقدّم في الحلقة السابقة**» إذ قال﴿قدس سره﴾: «المشهور بين المحقّقين عدم اقتضاء دليل الاستصحاب لذلك، وهذا هو الصحيح لأنّه إن أريد إثبات ذلك الحكم الشرعي باستصحاب حياة زيد مباشرة بلا تعبّد بنبات اللحية فهو غير ممكن، لأنّ ذلك الحكم موضوعه نبات اللحية لا حياة زيد، فما لم يثبت بالتنزيل والتعبّد نبات اللحية لا يترتّب الحكم، وان أريد إثبات نبات اللحية أوّلاً باستصحاب الحياة، وبالتالي إثبات ذلك الحكم الشرعي فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب، لأنّ مفاده كما عرفنا تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي، والتنزيل دائماً ينصرف عرفاً إلى توسعة دائرة الآثار المجعولة من قبل المنزل لا غيرها، ونبات اللحية أثر للحياة، ولكنه أثر تكويني وليس بجعل من الشارع بما هو شارع، فهو كما لو قال الشارع: (نزّلت الفقّاع منزلة الخمر) فكما يترتّب على ذلك توسعة دائرة الحرمة لا توسعة الآثار التكوينية للخمر بالتنزيل، كذلك يترتّب على استصحاب الحياة توسعة الأحكام الشرعية للحياة عملياً لا توسعة آثارها التكوينية التي منها نبات اللحية . ومن هنا صحّ القول بأن الاستصحاب يترتّب عليه الأحكام الشرعية للمستصحب دون الآثار العقلية التكوينية وأحكامها الشرعية»[1].

• قوله: «**لأنّ موضوع هذا الحكم هو اللازم العقلي واليقين التعبّدي**». أي أن موضوع الحكم وهو التصدّق - في المثال- موضوعه نبات اللحية لزيد،

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ص٣٩٤.

ومن الواضح أن اليقين التعبّدي ببقاء حياة زيد ليس يقيناً تعبّدياً بنبات لحية زيد.

• قوله: «**نعم إذا كان لنفس الاستصحاب لازم عقلي كحكم العقل بالمنجّزية**». أي كان لنفس الاستصحاب لازم عقلي وليس للمستصحب.

وهذا اللازم العقلي الذي استثني من عدم حجّية الأصل المثبت «سواء كان حكماً عقلياً موضوعه الاستصحاب كحكم العقل بالمنجّزية، أو حكماً شرعياً ملازماً عقلاً لنفس الاستصحاب وجريانه لا للمستصحب، كما إذا فرضنا الملازمة بين أبعاض الماء الواحد في الطهارة والنجاسة حتى ظاهراً، وتمّمنا الماء القليل الطاهر كرّاً بماء آخر متنجّس، فيجري استصحاب الطهارة في القليل المتمّم كرّاً، ونثبت به طهارة تمام الكرّ، فيعارض استصحاب النجاسة في بعضه الآخر مثلاً»[1].

• قوله: «**اعتبار الحالة السابقة بلحاظ الكاشفية**». أي بسبب الكاشفية، كما في خبر الثقة، حيث إنّ الشارع اعتبره حجّة لأجل كاشفيته.

موارد أخرى مستثناة من عدم حجية الأصل المثبت

هناك عدد من الموارد المستثناة من عدم حجّية الأصل المثبت وقد تعرّض المصنّف لمورد واحد فقط، واليك الموارد الأخرى:

المورد الثاني: إذا كان الأثر الشرعي من آثار ذي الواسطة الخفيّة

هذا المورد ذكره الشيخ الأنصاري في فرائده، وحاصله: ما إذا كان الأثر الشرعي من آثار ذي الواسطة الخفية بحيث يعدّه العرف أثراً لنفس المستصحب، ومثاله: استصحاب بقاء رطوبة الثوب الملاقي للأرض المتنجّسة، فإنّ نجاسة الثوب ليست أثراً بلا واسطة لرطوبة الثوب الملاقي للأرض، بل هي من آثار سراية النجاسة من المتنجّس إلى ملاقيه بواسطة الرطوبة، فالسراية

---

(١) الحلقة الثالثة، ق٢،ص٤٤٠، حاشية رقم (٦٩).

واسطة عقلية بين المستصحب – أي الرطوبة- وبين النجاسة التي هي أثر السراية، فيترتّب مع ذلك نجاسته باستصحاب بقاء رطوبة الثوب الملاقي للارض المتنجّسة؛ لكون الواسطة من اللوازم الخفيّة، حيث يرى العرف أن نجاسة الثوب من آثار نفس المستصحب لا من آثار السراية.

وهذا ما أشار إليه الشيخ بقوله: «إن بعض الموضوعات الخارجية المتوسّطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي، من الوسائط الخفية، بحيث يعدّ في العرف الأحكام الشرعية المترتّبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف. منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أن تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثّره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجّسة، ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثّر الثوب وتنجّسه بها، فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض، المثبت لانغسال الثوب به»[1].

إشكال المحقّق النائيني على الشيخ

أورد المحقّق النائيني على استثناء المورد الذي ذكره الشيخ بما حاصله: أنه لا عبرة بنظر العرف والمسامحات العرفية في المقام، فإنّ نظر العرف إنّما يكون متّبعاً في تعيين مفهوم اللفظ عند الشكّ فيه أو في ضيقه وسعته مع العلم بأصله في الجملة، كما يكون متّبعاً في تشخيص مقوّمات الموضوع بحسب ما هو المرتكز في ذهنه من مناسبة الحكم والموضوع. ولا يجوز الرجوع إلى العرف والأخذ بمسامحتهم في التطبيق بعد تعيين المفهوم. وعليه فإن كان المراد من خفاء

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٢٤٤.

الواسطة أن العرف يستظهر من الأدلّة أن الحكم الشرعي ثابت لـذي الواسـطة وتكون الواسطة من علل ثبوت الحكم لذيها فهو يرجع إلى ثبوت الحكـم لـذي الواسطة حقيقة. وإن كان المراد منه أن الحكم الشرعي ثابـت للواسـطة حقيقـة لكن لخفائها يرى العرف أنه حكم ذيها من باب التسامح في التطبيق، فهو ممـا لا عبرة به.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «استثنى العلامة الأنصاري‌قدس‌سره من عـدم حجّيـة الأصل المثبت ما لو كان الواسطة خفية بنظر العرف بحيث يرى العـرف الأثـر المترتّب على الواسطة مترتّباً على ذي الواسطة. وتبعه في ذلك جملـة مـن أعـاظم تلامذته ... والحقّ عدم حجّية الأصل المثبـت مطلقـاً ولا أثـر لخفـاء الواسـطة فضلاً عن جلائها.

وتحقيق ذلك: أن الحكم الثابت لموضوع، قد يكون بنظر العرف بحيث يكـون الحكم الثابت له ثابتاً للأعمّ منه أو الأخصّ منـه بحـسب متفـاهمهم مـن الـدليل، فيكون الظهور الفعلي التركيبي على خـلاف الظهـور الوضـعي الأفـرادي، وفي هذه الصورة لا ريب في أن المتّبع هو الظهور الفعلي في تعيين مفاد الدليل خلافـاً لجملة من القدماء، فيكون الرجوع إلى العرف حينئذ لأجل تعيين مفاد الدليل.

وأخرى يكون المدلول العـرفي موافقـاً للمـدلول الوضـعي لكـن العـرف بحسب مناسبات الحكم والموضوع يرون بعـض خـصوصيات الموضـوع مـن مقوّماته وبعضها الآخر عن علل الحكم ومن قبيل الواسطة في الثبوت، فيكـون ثبوت الحكم بعد انتفاء الخصوصية على الأول، من باب ثبوت الحكم لموضـوع آخر بنظرهم لا من باب بقاء ما ثبت، بخلاف الثاني.

ولا إشكال في اتّباع نظر العرف في ذلـك أيـضاً؛ باعتبـار رجـوع ذلـك إلى تعيين مفاد لفظ النقض من أدلّة حجّية الاستصحاب كما سيتّضح فيها سـيأتي إن شاء الله تعالى.

وأما في غير هذين الموردين فلا محالة يرجع نظر العرف إلى مساحاتهم في التشخيصات والتطبيقات التي لا وجه للرجوع إليهم في ذلك كما ترى مسامحاتهم في المقادير والأوزان الغير المتّبعة من دون خلاف ولا إشكال.

وعلى ذلك فإن كان معنى خفاء الواسطة أن العرف بحسب المستفاد من الدليل أو بحسب ما ارتكز في أذهانهم من مناسبات الحكم والموضوع يفهمون من الدليل أنّ الحكم ثابت لذي الواسطة ويرون الواسطة من علل الحكم بحيث لا يكون له دخل في قوام الموضوع، فهذا يرجع إلى إنكار الواسطة حقيقة وثبوت الحكم لنفس ذي الواسطة وإن كان معناه أن الحكم بحسب متفاهمهم ثابت للواسطة ومع ذلك يعتبرون الحكم مترتّباً على ذي الواسطة من باب المسامحة، فلا ريب أن الرجوع إليهم في ذلك يستلزم اتّباع مساحاتهم في التطبيقات المتسالم عدمه عندهم.

وبالجملة: الموضوع بحسب فهم العرف إن كان هو ذا الواسطة ففرض الواسطة ودعوى خفائها خلف واضح، وإن كان هو الواسطة فدعوى خفائها بحسب الفهم العرفي وكونها خفية غير معقولة، فإما أن لا يكون واسطة في البين أو تكون جليّة لا محالة»[١].

المورد الثالث: إذا كانت الواسطة ممتنعة التفكيك تنزيلاً وواقعاً

وهذا المورد والمورد اللاحق ذكرهما المحقّق الخراساني، وحاصله: ما إذا كانت الواسطة بمثابة يمتنع التفكيك بينها وبين ذيها تنزيلاً، كما يمتنع التفكيك بينهما واقعاً، كالعلّة التامّة ومعلولها، فإنّ التعبّد بالعلّة يستلزم التعبّد بالمعلول، أو كالمتضائفين؛ فإنّ التعبّد بأبوّة زيد لعمرو ملازم عرفاً للتعبّد ببنوّة عمرو لزيد[٢].

---

(١) أجود التقريرات، ج٢، ص٤٢٠. فوائد الأصول:ج ٤، ص٤٩٤.

(٢) انظر كفاية الأصول: ص٤١٦.

المورد الرابع: إذا كانت الواسطة ممتنعة التفكيك تنزيلاً لا واقعاً

أي إذا كانت الواسطة بمثابة يمتنع عرفاً التفكيك بينها وبين ذيها تنزيلاً وإن لم يستحل الانفكاك بينهما واقعاً، كما إذا كان لزوم الواسطة للمستصحب أو ملازمته معه واضحاً جدّاً، بحيث يعدّ أثر الواسطة أثراً لهما. ومثاله: ضوء الشمس الذي هو لازم بقاء قرص الشمس في قوس النهار، فيترتّب على المستصحب ـ وهو بقاء قرص الشمس ـ الأثر الشرعي المترتّب على ضوء الشمس، وهو طهارة البواري المجفّفة بضوئها.

فالفرق بين الموردين أن في المورد الأوّل يمتنع التفكيك عرفاً وواقعاً، وفي المورد الثاني إنما يمتنع التفكيك عرفاً، ضرورة أنه يمكن انفكاك ضوء الشمس عن بقاء قرصها واقعاً.

وإلى هذين الموردين أشار صاحب الكفاية بقوله: «لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطة ما لأجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابة عدّ أثره أثراً لهما، فإنّ عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشكّ أيضاً، بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً»[1].

إشكال الإصفهاني على صاحب الكفاية

أورد المحقّق الأصفهاني على الموردين اللذين ذكرهما صاحب الكفاية إشكالاً على الكبرى، فإنّ ما أفاده لعدم ثبوت هذه الملازمة في مورد من الموارد، أما مورد العلّة والمعلول ومورد المتضائفين فهما خارجان عن محلّ الكلام، لأنّ اليقين بحدوث العلّة التامّة يستلزم اليقين بالمعلول، فيكون كلّ من العلّة والمعلول مجرى الاستصحاب مستقلاً؛ وهكذا المتضائفان، لأنهما متكافئان،

---

(١) كفاية الأصول: ص٤١٦.

فاليقين بالأبوة يستلزم اليقين بالبنوّة، فيكون كلاهما مجرى الاستصحاب.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «والتحقيق: عدم خلوص كلتا الصورتين عن شوب الإشكال. أما الأوّل: فلأنّ مورد الكلام ليس ترتّب المعلول على علّته التامّة، فإنّ ترتّبه عليها عقلي، ولو فرض كون ترتّبه عليها شرعياً، فلا حاجة إلى فرض العلّيّة التامّة، بل يصحّ التعبّد بالمشروط بالتعبّد بشرطه، فيكون من قبيل ترتّب الحكم على موضوعه؛ بل مورد الكلام ما إذا كان لكلّ من العلّة التامّة ومعلولها أثر شرعي، حتى يكون التعبّد بالأولى مستلزماً للتعبّد بالثاني، وحينئذ كيف يعقل أن يكون العلّة التامّة مورد اليقين والشكّ ولا يكون معلولها كذلك؟ ولا يعقل أن يكون الشيء علّة تامّة لشيء بقاءً لا حدوثاً، فإنه لا محالة لمرور الزمان أو لما يقارنه دخل في تمامية العلّة، فلا يقين في الزمان الأوّل بوجود العلّة التامّة، وإذا فرض أن اليقين بالعلّة التامّة لا ينفكّ عن اليقين بمعلولها، فالمعلول هو بنفسه مورد التعبّد الاستصحابي، لا أنه لازم التعبّد الاستصحابي.

وأما الثانية، فلأنَّ المتضايفين متكافئان - قوّة وفعلاً خارجاً وعلماً - فمع اليقين بالأبوة الفعلية سابقاً، يكون على يقين من البنوّة الفعلية سابقاً، فنفس الوجه الآخر مورد التعبّد . وأما ذات المتضايفين - أعني ذات الأب والابن - فيمكن التفكيك بينهما في اليقين إلّا أنهما غير متضايقين، فما يكون بينهما التضايف لا تفكيك بينهما في اليقين والشكّ، وما يمكن التفكيك بينهما في اليقين والشكّ لا تضايف بينهما»[1] .

النزاع في كون بعض الموارد من الأصل المثبت؟

وقع الكلام في بعض الموارد، هل هي من الأصل المثبت أم لا؟

وتوضيحه: أن الأثر المترتّب على الشيء يمكن تصوّره على ثلاثة أقسام:

(١) نهاية الدراية: ج ٣، ص٢٢٥-٢٢٦.

القسم الأوّل: أن يكون الأثر مترتّباً على نفس المستصحب بلاواسطة شيء، كما إذا علمنا بعدالة زيد ثم شككنا في بقاء عدالته، فنستصحب عدالته، ويثبت جواز الائتمام به الذي هو من آثار العدالة المستصحبة، وهذا القسم تقدّم الكلام عنه وتبيّن أن مثل هذا الأثر يترتّب على المستصحب بلا إشكال.

القسم الثاني: أن يكون الأثر مترتّباً على لازم المستصحب أو ملزومه أو ملازمه أوّلاً وبالذات، وعلى المستصحب بواسطة لازمه أو ملزومه أو ملازمه. وقد تقدّم جواز ترتيب مثل هذا الأثر على المستصحب.

القسم الثالث: أن لا يكون مترتّباً على المستصحب، ولا عليه بواسطة لازمه، بل يكون مترتّباً عليه بواسطة محموله المتّحد معه وجوداً. وهذا هو محلّ البحث في المقام، فهل يترتّب على المستصحب ما يكون أثراً لمحموله أم لا؟

ذهب صاحب الكفاية إلى التفصيل، لأنّ للمحمول المتّحد معه وجوداً صوراً ثلاثاً:

الأولى: أن يكون المحمول منتزعاً من مرتبة ذات المستصحب، من قبيل ما إذا كان المحمول نوعه أو جنسه أو فصله. فإذا كان في الخارج خمر، وشككنا في بقائه من جهة الشكّ في صيرورته خلاً، فنستصحب بقاء هذا الفرد من الخمر، فهل يترتّب عليه أثر الخمرية الكلّية التي هي جنس لذلك الفرد، فيحكم بحرمته أو نجاسته التي من أحكام طبيعة الخمر، أم لا يترتّب عليه؟ أو إذا كان المستصحب فرداً من أفراد الإنسان وشكّ في بقائه، فهل يترتّب عليه آثار الإنسانية الكلّية باستصحاب بقائه أم لا؟

الثانية: أن يكون المحمول منتزعاً عن عارضه الذي هو من قبيل خارج المحمول، كما إذا كان محموله الملكية أو الزوجية. مثلاً: إذا كان زيد زوج هند، ثم شكّ في حياة زيد واستصحبنا حياته، فهل يترتّب عليه آثار الزوجية - كعدم جواز تزويج زوجته من غيره- أو لا يترتّب عليه آثارها؟

الثالثة: أن يكون المحمول منتزعاً من عارضه الذي هو من قبيل المحمول بالضميمة - أي ما يحاذيه شيء في الخارج- كما إذا كان محموله الأبيض أو الأسود وغيرهما من الأعراض التي ليس لها وجود في الخارج سوى وجود معروضاتها، وإن كانت قائمة بها. فإذا كان زيد أبيض وشكّ في وجوده واستصحبنا وجوده، فهل يترتّب عليه ما يكون أثراً لبياضه أم لا يترتّب عليه؟

ذهب صاحب الكفاية إلى التفصيل بين هذه الصور، حيث قال بعدم كون الصورتين الأولیین من الأصل المثبت، أما الصورة الاخيرة فهي من الأصل المثبت.

واستدلّ على ذلك بأن الأصل المثبت يتحقّق في حالة كون الواسطة مغايرة وجوداً للمستصحب، كما في الصورة الأخيرة؛ وأما إذا اتّحدا وجوداً لم يكن ترتيب أثر الواسطة على المستصحب من الأصل المثبت، لأنّ الكلّي المحمول على المستصحب موجود بعين وجود المستصحب، فيكون الأثر المترتّب عليه أثر المستصحب حقيقةً، من دون فرق بين كون المحمولات المنتزعة عن مقام الذات والمحمولات المنتزعة عن عوارضها التي تكون من قبيل خارج المحمول.

وإلى هذا أشار بقوله: «لا تفاوت في الأثر المترتّب على المستصحب، بين أن يكون مترتّباً عليه بلا وساطة شيء، أو بوساطة عنوان كلّي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتّحد معه وجوداً، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمة، فإنّ الأثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلّي في الخارج سواه، لغيره مما كان مبايناً معه، أو من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه، وذلك لأنّ الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فرده، كما أن العرضي كالملكية والغصبية ونحوهما لا وجود له إلّا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتّب عليه الأثر، لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما تُوهّم»[1].

(١) كفاية الأصول: ص٤١٦.

مناقشة السيد الخوئي لصاحب الكفاية

حاصل جواب السيد الخوئي هو: أن ما ما ذكره صاحب الكفاية أوّلاً من جريان الاستصحاب في الفرد فهو من القسم الأول، لا إشكال فيه، لكن جريان الاستصحاب في الفرد ليس مبنيّاً على ما ذكره من اتّحاد الكلّي والفرد خارجاً، بل الوجه في جريان الاستصحاب هو أن الأثر أثر لنفس الفرد وليس للكلّي، لأنّ الأحكام الشرعية وإن كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، إلَّا أن الحكم فيها ثابت للأفراد، فإذا حكم الشارع بحرمة الخمر، فالحرام هو الخمر الخارجي وليس الطبيعة الكلّية بما هي.

«وأما ما ذكره في المورد الثاني، فإن كان مراده منه أن الاستصحاب يصحّ جريانه في الفرد من الأمر الانتزاعي لترتيب أثر الكلّي عليه، فيصحّ استصحاب ملكية زيد لمال لترتيب آثار الملكية الكلّية من جواز التصرّف له وعدم جواز تصرّف الغير فيه بدون إذنه، فالكلام فيه هو الكلام في الأمر الأول، مع أن هذا لا يكون فارقاً بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة، فإذا شكّ في بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمة كعدالة زيد مثلاً، فباستصحاب هذا الفرد تترتّب آثار مطلق العدالة كجواز الاقتداء به ونحوه، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة.

وإن كان مراده أن الاستصحاب يجري في منشأ الانتزاع ويترتّب عليه أثر الأمر الانتزاعي الذي يكون لازماً له على فرض بقائه، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فإذا علمنا بوجود جسم في مكان، ثم علمنا بوجود جسم آخر في أسفل المكان الأول، مع الشكّ في بقاء الجسم الأوّل في مكانه، لم يمكن ترتيب آثار فوقيّته على الجسم الثاني باستصحاب وجوده في مكانه الأوّل، فإنه من أوضح أنحاء الأصل المثبت . وكذلك لا يمكن إثبات زوجية

امرأة خاصّة لزيد مع الشكّ في حياتها، وإن علم أنها على تقدير حياتها تزوّجت به يقيناً»[١].

مناقشة السيد الشهيد لصاحب الكفاية

على أساس ما أورده السيد الخوئي على صاحب الكفاية وارتضاء السيد الشهيد بهذا الإيراد قال: إنه يمكن أن يكون مقصود صاحب الكفاية أن العناوين الانتزاعية أو الخارج المحمول- بحسب تعبيره- لا يستظهر من دليل الأثر الشرعي المترتّب عليه أكثر من ترتّب ذلك الأثر على ذات الشيء، فأحكام الزوجية تترتّب على ذات المرأة بشرط وقوع العقد عليها، نعم يوجد قسم آخر يتحقّق في الخارج وتتّصف به كما في المحمول بالضميمة.

«ومدرك هذا الاستظهار إمَّا أن يكون بتصوّر أن الأمور الاعتبارية أو الانتزاعية لا واقع لها فلا يمكن أن تكون دخيلة في الحكم، أو دعوى إلغاء العرف بحسب مرتكزاته لدخالتها في الحكم الشرعي.

وكلا المدركين غير تامّ؛ لوضوح أن الأمور الانتزاعية ليست خيالية بل واقعية، ولهذا لا يمكن للعقل أن لا ينتزع اعتبار الفوقية للفوق، ولو فرضت اعتبارية فهذا لا يعني عدم إمكان دخالتها في الحكم الشرعي؛ إذ ليس المقصود من الدخالة العلّيّة والإيجاد على ما حُقّق في محلّه، كما أن الارتكاز والفهم العرفي على العكس يرى واقعية هذه الصفات ويتعامل معها كما يتعامل مع المحمولات بالضميمة ويوليها أهمّية وخطورة كبيرة»[٢].

مناقشة السيد الشهيد لبعض أمثلة موارد استصحاب منشأ الانتزاع

ناقش السيد الشهيد ما ذكره المحقّق الخراسانيّ من أمثلة لموارد استصحاب

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص١٧١.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٠٧.

منشأ الانتزاع وترتيب آثار العنوان الانتزاعي، ومن هذه الموارد:

الأول: استصحاب بقاء حياة ذات الزوج أو الزوجة وترتيب آثار الزوجية.

وفيه: لا يخفى أن الزوجية بنفسها حكم شرعي وضعي موضوعه ذات الزوج أو الزوجة، فيترتّب على استصحاب حياتهما، من دون حاجة إلى ربطها بمسألة الأمر الانتزاعي أو بالأصل المثبت.

الثاني: استصحاب حياة ذات المالك لترتّب الملكية على حياته.

وفيه: إن الملكية حكم شرعي موضوعها ذات المالك فتترتّب أيضاً، بلا ربط بمسألة الأصل المثبت.

الثالث: ما لو نذر التصدّق ما دام ابنه حيّاً مثلاً، فإنّ استصحاب بقاء ابنه لا يثبت عنوان النذر الذي يجب الوفاء به إلاَّ على أساس الأصل المثبت.

وفيه: إنَّ وجوب الوفاء بالنذر إن اعتبرناه كوجوب الوفاء بالعقد فموضوعه ذات الشيء المنذور، والنذر حيثية تعليلية، فيكون استصحاب الحياة منقّحاً لموضوع وجوب التصدّق في المثال، وإن كان عنوان النذر حيثية تقييدية أمكننا استصحاب بقاء النذر وعدم انتهاء أمده، لأنّ النذر تعهّد والتزام أيضاً له حدوث وبقاء بحسب النظر العرفي، وباستصحابه يتنقّح موضوع وجوب الوفاء به[1].

خلاصة البحث في مقدار ما يثبت الاستصحاب

• عُنْوِنَ هذا البحث- وهو مقدار ما يثبت بالاستصحاب- في المباحث الأصولية بعنوان الأصل المثبت، والغرض من عقده هو البحث في أن الاستصحاب لا يجري لإثبات الآثار الشرعية التي تترتّب على المستصحب عقلاً، مضافاً إلى البحث في إثبات الآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب.

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٦، ص٢٠٨.

• المقصود من اللوازم الشرعية للمستصحب هي الأحكام الشرعية التي جعلها الشارع، من قبيل وجوب الحجّ المترتّب على الاستطاعة.

• تنقسم الأحكام والآثار الشرعية المترتّبة على المستصحب إلى أقسام ثلاثة:

الأوّل: ما إذا كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي.

الثاني: إذا كان نفس المستصحب حكماً شرعياً، وهو بدوره وقع موضوعاً لحكم شرعي آخر.

الثالث: أن يكون المستصحب حكماً شرعياً، وهذا الحكم الشرعي يترتّب عليه حكم شرعي آخر، ولهذا الشرعي الثاني حكم شرعي ثالث.

• جميع الآثار الشرعية تثبت للمستصحب سواء كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي أو حكماً شرعياً صار موضوعاً لحكم شرعي آخر أو حكماً شرعياً يترتّب عليه حكم شرعي ثانٍ ويترتّب على الثاني حكم شرعي ثالث.

• المسلك الأوّل: مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، وعليه فإنّ المجعول في دليل الاستصحاب هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن ظاهراً، فيكون مفاد دليل الاستصحاب الإرشاد إلى عدم انتقاض اليقين بالشكّ، ومقتضى إطلاق دليل التنزيل هو إسراء الآثار والأحكام الشرعية الثابتة للمنزل عليه إلى المنزّل، لكن إسراءً ظاهرياً لا واقعياً.

• أشكل على ترتيب الآثار الشرعية غير المباشرة للمستصحب بأن موضوع الأثر غير المباشر هو الأثر المباشر، وهو غير محرز واقعاً ولا مستصحب.

• الجواب: إن دليل الاستصحاب يستفاد منه تنزيلات متعدّدة بعدد الآثار الشرعية المباشرة.

• أما المسلك الثاني فهو أن مفاد دليل الاستصحاب تنزيل الشكّ منزلة اليقين، فعلى هذا فقد يستشكل في ترتيب الآثار المباشرة للمستصحب وغير

المباشرة، بأن التعبّد ببقاء اليقين بالحالة السابقة إنها تكون منجّزة بالنسبة للحالـة السابقة فقط، ولا تكون منجّزة إلى آثارها سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة.

• إن قيل: إن اليقين بالمتعلّق يقين بآثار المتعلّق، لأنّ اليقـين بـشيء يـستلزم اليقين بآثاره.

قلت: اليقين بشيء يستلزم اليقين بآثاره في اليقين التكويني لا التعبّدي.

• أجاب السيد الشهيد على هذا الإشكال بعد بيان مقدّمة وهـي أن الحكـم الشرعي يتنجّز، بعد توفّر قـضيتين كـبرى وصـغرى. أمـا الكـبرى فهـي علـم المكلّف بتشريع هذا الحكم، أي العلم بالجعل. أما الصغرى فهي علـم المكلّـف بتحقّق الموضوع.

• إن قيل: الأثر غير المباشر لا يتنجّز لعدم العلم بموضوعه؛ لأنّ موضوعه وهو طهارة الطعام المتنجّس، متنجّز فقط، دون أن يحصل لنا اليقين التعبّدي به، وعلى هذا الأساس فلا يتنجّز الحكم بحلّية الأكل.

• الجواب: إن الحكـم الثـاني - أي الأثـر غـير المبـاشر- وهـو حلّيـة أكـل الطعام، يتنجّز إذا وصلت كبراه وصغراه.

• المسلك الثالث: وهي أن يكـون مفـاد دليـل الاسـتصحاب النهـي عـن النقض العملي، فعلى ضوء هذا المـسلك يلـزم التعامـل مـع المستـصحب عـين التعامل السابق الثابت حالة اليقـين، فتترتّـب عـلى هـذا المـسلك جميـع الآثـار الشرعية للمستصحب سواء كانت مباشرة أم غير مباشرة.

• القسم الثاني: الآثار واللوازم غير الـشرعية المترتّبـة عـلى الاسـتصحاب، والمعروف بين الأصوليين عدم ثبوت اللوازم العقلية بالاستصحاب.

• الدليل على عدم ثبوت اللوازم العقلية بالاستصحاب:

إن استصحاب اللوازم والآثار العقلية على نحوين:

الأول: استصحاب الشيء لكي تثبت لوازمه العقلية، كاستـصحاب حيـاة

زيد لإثبات لازمه العقلي وهو نبات لحيته.

الثاني: استصحاب الشيء لكي نثبت الآثار الشرعية المترتّبة على اللوازم العقلية، كاستصحاب حياة زيد لكي نثبت وجوب التصدّق المترتّب على نبات لحيته.

وكلا هذين النحوين غير قابل للاستصحاب.

أما الأوّل فيكون الاستصحاب غير معقول؛ لأنّه لغو محض؛ إذ لا أثر عملي محرّك لإثبات نبات اللحية إن لم يترتّب عليه حكم شرعي.

وإن أُريد من استصحاب حياة زيد أوّلاً، وباستصحاب الحياة نثبت وجوب التصدّق المترتّب بعنوان النذر على عنوان نبات لحيته فهو ممكن؛ لكنه خلاف ظاهر دليل الاستصحاب، إذ إن مفاد دليل الاستصحاب انصراف التنزيل عرفاً إلى توسعة الآثار المجعولة من الشارع لا الآثار التكوينية.

• أما المسلك الأوّل: مفاد دليل الارشاد إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن، فعدم ترتّب الآثار واللوازم العقلية؛ لأنّ التنزيل في جانب المستصحب إنما هو بلحاظ الآثار الشرعية، وليس التنزيل بلحاظ الآثار العقلية.

• أما المسلك الثاني: مفاد دليل الاستصحاب الارشاد إلى تنزيل الشكّ منزلة اليقين، فلأنّ تنزيل الشكّ في حياة زيد منزلة اليقين ببقائها، يفيد اليقين التعبّدي بالحياة التي هي المستصحب، ولا يلزم من اليقين التعبّدي بحياة زيد اليقين التعبّدي بنبات اللحية الذي هو لازم عقلي للحياة.

• المسلك الثالث: مفاد دليل الاستصحاب هو النهي التكليفي عن النقض العملي لليقين، فعدم ترتّب الآثار واللوازم العقلية؛ لأجل أن اليقين السابق بحياة زيد مثلاً لا ينجّز اللازم العقلي للحياة وهو نبات اللحية، لاختصاص التنجّز بالآثار الشرعية.

• من الموارد المستثناة من عدم حجّية الأصل المثبت هو ما كان لنفس دليل

الاستصحاب- لا المستصحب- لازم عقلي، كحكم العقل بالمنجّزية، وذلك لأنّ دليل الاستصحاب دليل محرز فهو أمارة فيكون حجّية في لوازمها العقلية.

• ما تقدّم من عدم حجّية الاستصحاب في إثبات لوازمه، مبني على كون الاستصحاب أصلاً عملياً وليس أمارة، وأما بناء على أنه أمارة، فيكون حجّة في إثبات اللوازم العقلية، لما تقدّم من أن الأمارة كانت حجّة في إثبات اللوازم العقلية؛ بسبب الكاشفية.

(٩٠)

عموم جريان الاستصحاب

- القول الأوّل: التفصيل بين موارد الشكّ في المقتضي والرافع
- المراد من الشكّ في المقتضي والرافع
- أدلّة القائلين بجريان الاستصحاب في الشكّ في الرافع دون المقتضي
  - ✓ الارتكاز العقلائي يقتضي اختصاص الاستصحاب بإحراز المقتضي
  - ✓ وجود قرينة على تخصيص الإطلاق بموارد الشكّ في الرافع
- الأقوال في حجّية الاستصحاب
- التقريب الثاني لاختصاص الاستصحاب بموارد الشكّ

عموم جريان الاستصحاب

بعد ثبوتِ كبرى الاستصحابِ وقعَ البحثُ بينَ المحقّقينَ في إطلاقِها لبعض الحالات . ومن هنا نشأَ التفصيلُ في القول به، ولعلَّ أهمَّ التفصيلاتِ المعروفةِ قولان:

أحدُهما: ما ذهبَ إليه الشيخُ الأنصاريُّ من التفصيل بينَ مواردِ الشكِّ في المقتضي والشكِّ في الرافع، والالتزام بجريان الاستصحابِ في الثاني دونَ الأول.

ومدركُ المنعِ من جريانِه في الأول أحدُ وجهين:

الأوّلُ: أن يُدّعَى بأن دليلَ الاستصحاب ليس فيه إطلاقٌ لفظي. وإنما أُلغيت خصوصيّة الموردِ في قوله «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بقرينة الارتكاز العرفي، وكونِ الكبرى مسوقةً مساقَ التعليلِ الظاهرِ في الإشارة إلى قاعدةٍ عرفيةٍ مركوزة، وليست هي إلاّ كبرى الاستصحاب، ولمّا كان المرتكزُ عرفاً من الاستصحاب لا يشملُ مواردَ الشكّ في المقتضي، فالتعميمُ الحاصلُ في الدليل بضمِّ هذا الارتكازِ لا يقتضي إطلاقاً أوسعُ من مواردِ الشكّ في الرافع.

وهذا البيانُ يتوقّفُ ـ كما ترى ـ على عدم استظهارِ الإطلاقِ اللفظيِّ في نفسِه وظهورِ اللام في كلمتي «اليقين» و«الشكّ» في الجنس.

الثاني: أن يُسلَّم بالإطلاق اللفظيِّ في نفسه ولكن يُدّعى وجودُ قرينةٍ متّصلةٍ على تقييده، وهي كلمةُ «النقض» حيث إنها لا تصدقُ في موارد الشكّ في المقتضي.

وقد تقدّمَ تحقيقُ الكلام في ذلك في الحلقةِ السابقة، واتّضحَ أنّ كلمةَ «النقض» لا تصلحُ للتقييد.

الشرح

بعد أن تمّت دلالة النصوص الروائية المتقدّمة على جريان الاستصحاب، يأتي البحث في إمكانية التمسّك بإطلاقها لإثبات جريانها في كلّ الحالات التي تتم فيها أركانه، وهذا معنى عموم جريانه، وقد فصل المحقّقون في جريانه في بعض الموارد بدعوى قصور إطلاق الدليل عن الشمول لجميع الموارد[(١)].

ومن أهمّ الأقوال في هذا التفصيل قولان، أوّلهما للشيخ الأنصاري والثاني للسيد الخوئي.

القول الأوّل: التفصيل بين موارد الشكّ في المقتضي والرافع. أي يجري الاستصحاب ويكون حجّة في مورد الشكّ في الرافع، ولا يكون كذلك في موارد الشكّ في المقتضي.

القول الثاني: التفصيل بين الشبهة الموضوعية والحكمية. فيجري الاستصحاب في الشبهة الموضوعية، دون الحكمية. وإليك تفصيل القولين:

القول الأوّل: التفصيل بين موارد الشكّ في المقتضي والرافع

وهذا القول ذهب إليه الشيخ الأنصاري وتبعه المحقّق النائيني، وذكر الشيخ أن أوّل من تنبّه إلى هذا التفصيل هو المحقّق الحلي في المعارج، حيث قال: «إذا ثبت حكم في وقتٍ ثُمَّ جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه، أم يفتقر الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة؟.. [ثم قال] والذي نختاره: أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم، كعقد النكاح؛ فإنَّه يوجب حلّ

---

(١) سنذكر لاحقاً أقوال الشيخ الأنصاري في حجّية الاستصحاب وعدمها.

الوطء مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أن الطلاق لا يقع بها لو قال: (حلّ الوطء ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده) كان صحيحاً، لأنّ المقتضي للتحليل - وهو العقد - اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي»[1].

وذكر الشيخ أيضاً أن المحقّق الخونساري فتح الباب في هذا البحث، حيث قال: «وأما الأخبار العامّة، فالمعروف بين المتأخّرين الاستدلال بها على حجّية الاستصحاب في جميع الموارد. وفيه تأمل، قد فتح بابه المحقّق الخونساري في شرح الدروس»[2].

المراد من الشكّ في المقتضي والرافع

الشكّ في المقتضي هو أن يكون المتيقّن الذي يشكّ في بقائه محدود القابلية للبقاء في نفسه، كالشمعة التي تنتهي لا محالة بمرور زمن حتى لو لم يهبّ عليها الريح، فإذا شكّ في بقاء نورها لاحتمال انتهاء قابليته، لم يجر الاستصحاب، ومثاله في الشرعيات هو الخيار الذي يفوت بالتأخير بناء على فوريّته، فبعد مضيّ مدة قصيرة على كون المشتري مغبوناً، وأن الخيار ثابت له، فحينئذ يشكّ أن الخيار باقٍ أم لا، ومن الواضح أن الشكّ في بقاء الخيار ليس من جهة احتمال الرافع، بل من جهة انتهاء نفس الخيار؛ لاحتمال أنّ خيار الغبن ليس له استعداد لمدّة أكثر، فالشكّ في البقاء في هذه الحالة هو من الشكّ في المقتضي.

أما الشكّ في الرافع فهو أن يكون المتيقّن قابلاً للبقاء والاستمرار بطبعه، وانما يرتفع برافع، والشكّ في بقائه ينشأ من احتمال طروّ الرافع، ففي مثل ذلك

(١) معارج الأصول: ص٢١٦، وانظر فرائد الأصول: ج٣، ص٥٢.

(٢) فرائد الأصول: ج٣، ص٧٨.

يجري استصحابه، ومثاله: بقاء الشابّ إلى عدّة سنوات فإنه إنما ينتفي لحادث خارجي من انهدام الجدار عليه أو اصطدامه بسيارة ونحو ذلك، ومثاله في الشرعيات: الطهارة التي تستمرّ بطبعها متى حدثت ما لم ينقضها حدث.

وهناك تفصيلات كثيرة في كتب الأصوليين لبيان المعاني المتصوّرة من المقتضي والمانع، إلّا أن السيد الشهيد حيث اختار بطلان أصل التفصيل، وأنه لا فرق في جريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضي والرافع، فلا فائدة من الولوج في التفصيلات، حيث قال: «ذكروا تمهيداً مفصّلاً في المقام بصدد بيان معاني المقتضي والرافع، وتعيين ما هو المقصود هنا، لكنني لا أرى مزيد فائدة في بسط الكلام في ذلك بعد ما سوف يتبيّن لك - إن شاء الله- من أنه لا أساس لهذا التفصيل، ويكفي لاتخاذ فكرة إجمالية عن هذا التفصيل تمهيداً للدخول في البحث عنه أن نقتصر على ما ذكره المحقّق النائيني[1] في مقام بيان ضابط التفصيل»[2].

أدلة القائلين بجريان الاستصحاب في الشكّ في الرافع دون المقتضي

استدلّ على هذا التفصيل بثلاثة أدلّة رئيسة، ذكر الشيخ اثنين منها في رسائله، وقد اقتصر المصنّف هنا على ذكر دليلين فقط.

الدليل الأوّل: الارتكاز العقلائي يقتضي اختصاص الاستصحاب بإحراز المقتضي

وهذا الدليل[3] لم يذكره الشيخ في رسائله، وإنّما ذكره السيد الشهيد في

---

(١) سيأتي ذكر هذه التفصيلات في (التعليق على النص) لعدم سعة المقام لذكرها هنا.

(٢) مباحث الأصول، الشهيد الصدر: ق٢، ج٥، ص٢٢٧.

(٣) لهذا الدليل تقريبان، أحدهما ماذكرناه وهو التقريب الثاني، أما التقريب الأول لم يذكره في الحلقة الثالثة وإنّما وذكر في بحثه الخارج، حيث قال: «إن جملة (لا تنقض اليقين بالشكّ) كان يحتمل في العهدية وإرادة اليقين بالطهارة والشكّ في الحدث، وإنّما تعدّينا من ذلك إلى غيره بضمّ ارتكاز عدم الفرق، فلابدّ من الاقتصار في التعدّي على القدر المتيقّن من عدم

توجيه القول بالتفصيل بين جريان الاستصحاب عند الشكّ في الرافع دون الشكّ في المقتضي.

وحاصل هذا التقريب، هو أن دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشكّ) ورد في موارد خاصّة في الوضوء وطهارة الثوب، كما تقدّم في روايات زرارة، ولم يستفد منه قاعدة كلّية تصلح لجميع الموارد - لاحتمال أن تكون اللام في كلمة اليقين للعهد أي اليقين بالوضوء لا للجنس- لكن على الرغم من عدم وجود إطلاق لفظي في روايات الاستصحاب، يمكن أن نتعدّى إلى سائر الموارد وإلغاء خصوصية المورد - الوضوء - اعتماداً على وجود ارتكاز عقلائي في وجدانهم وأذهانهم، وهذا الارتكاز العقلائي نجده مختصّاً في خصوص الشكّ في الرافع دون موارد الشكّ في المقتضي، لأنّ ارتكاز العقلاء قائم على أن الشيء الذي لايحرزون استعداده وقابليته على البقاء لا يحكمون ببقائه، وعلى هذا الأساس نجد أن حكمهم قائم على بقاء الاشياء التي لها قابلية للبقاء بطبعها.

وبهذا يتّضح أن الاستصحاب يجري في موارد الشكّ في الرافع الذي تكون الاشياء لها قابلية للاستمرار والبقاء، دون الشكّ في المقتضي.

بعبارة أخرى: إن الشيخ الأنصاري وإن لم ير وجود إطلاقٍ لفظيٍّ في دليل الاستصحاب، إلَّا أنه رغم ذلك فهم إلغاء خصوصية المورد والتعدّي لسائر الموارد المشابهة من القرائن والارتكازات العرفية، وهذا الارتكاز العرفي يختصّ بموارد الشكّ في الرافع أي في الأمور التي لها القابلية للبقاء والاستمرار كالطهارة.

الفرق بينه وبين المورد، فإذا كان في المورد خصوصية يحتمل دخالتها في الفرق لم يمكن إلغاؤها في التعدّي، ومن الواضح أن المورد هو اليقين بالطهور، والشكّ في الحدث فيه خصوصية إحراز المقتضي والشكّ في الرافع فلا يمكن إلغاؤها». بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٥٦.

مناقشة الشهيد الصدر للدليل الأول

تقدّم في الاستدلال على كبرى الاستصحاب في قوله عليه السلام: «**لا تنقض اليقين بالشك**» أن «الألف واللام» في كلمتي اليقين والشكّ، للجنس وليس للعهد، والإمام عليه السلام في مقام تطبيق هذه الكبرى على الصغرى في المقام وهي الشكّ في بقاء الوضوء، وعلى هذا فإنّ الارتكاز العقلائي في اختصاص حجّية الاستصحاب بموارد الشكّ في الرافع ليس بتلك المرتبة التي تصلح لتقييد الإطلاق اللفظي في دليل الاستصحاب وأنه عامّ وشامل لكل موارد الشكّ بما في ذلك موارد الشكّ في المقتضي؛ لأنّ هذا الارتكاز [أي الارتكاز العقلائي في اختصاص حجّية الاستصحاب بالشكّ في الرافع] ضعيف وتحديده ضعيف أيضاً، فهو غير قادر على صرف الكلام إلى مقدار مرتكز محدّد.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «وفيه منع الصغرى، فإنّ هذا الارتكاز لو سلّم، فليس بتلك المرتبة التي تصلح للبيانية على تحديد الإطلاق اللفظي وتخصيص حجّية الاستصحاب بموارد إحراز المقتضي فقط»[1].

الدليل الثاني: وجود قرينة على تخصيص الإطلاق بموارد الشكّ في الرافع

وهذا الدليل هو الذي اعتمده الشيخ في الرسائل، وهو عمدة الأدلّة تاريخياً، وله بيانان، وقد اقتصر المصنّف هنا على ذكر أحد البيانين[2]، وحاصله:

أنا لو سلّمنا بالإطلاق اللفظي وأن الالف واللام في كلمتي «اليقين والشكّ» الواردة في دليل الاستصحاب للجنس، وأنها شاملة لموارد الشكّ في المقتضي والرافع، إلّا أن هذا الإطلاق يكون تامّاً فيما إذا لم توجد قرينة على تخصيصه، وفي المقام توجد قرينة على تخصيص الإطلاق بموارد الشكّ في

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٥٧.

(٢) أما البيان الآخر نتعرّض له في التعليق على النصّ.

الرافع دون موارد الشكّ في المقتضي.

والقرينة التي ادّعاها الشيخ في المقام هي أن كلمة «النقض» الواردة في الحديث (لا تنقض ...) لا تصدق عرفاً إلَّا في مورد الإحكام والشدّة والقوّة؛ كما قال الفيروز آبادي في القاموس: «النقض في البناء والحبل والعهد وغيره: ضدّ الإبرام»[1] وقال ابن منظور: «النقض: إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء، وفي الصحاح: النقض نقض البناء والحبل والعهد. غيره: النقض ضدّ الإبرام، نقضه ينقضه نقضاً وانتقض وتناقض. والنقض: اسم البناء المنقوض إذا هدم»[2].

ولهذا فلا تقول للخيوط المفكّكة أني نقضتها إذا فصلت بعضها عن بعض، وإنّما تقول عن الحبل المحكم إني حللته، وعلى هذا الأساس فالنقض هو حلٌّ لما هو محكم ومبرم، وقد جعل الاستصحاب بلسان النهي عن النقض، فلابدّ أن تكون الحالة السابقة محكمة ومستمرّة بطبيعتها لكي يصدق عليها النقض عند رفع اليد عنها، أما إذا كانت الحالة السابقة غير قابلة للبقاء بطبعها فلا يصحّ إسناد النقض إليها، وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب إلَّا في خصوص الشيء الذي يقتضي البقاء بطبعه، دون ما ليس طبعه كذلك، فيختصّ الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع، لا في موارد الشكّ في المقتضي.

وبتعبير المصنّف: «يمكن تحليله إلى مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: أن النقض وإن أضيف في الحديث إلى اليقين، لكنه بحسب الواقع مضاف إلى المتيقّن.

المقدّمة الثانية: أنه لا يصحّ إسناد النقض إلى المتيقّن إلَّا مع فرض إحراز المقتضي.

---

(١) القاموس المحيط: ج٢، ص٣٤٧.

(٢) لسان العرب: ج٧، ص٢٤٧.

ونحن نؤجّل الاستدلال على المقدّمة الأولى ومناقشتها، ونبدأ ببسط الكلام في المقدّمة الثانية، فنقول: إن الذي اعتمد عليه الشيخ الأعظم في إثبات المقدّمة الثانية هو أن النقض يكون مقابل الابرام، ولا يصدق بحسب ما له من المعنى الحقيقي إلَّا إذا فرض وجود هيئة اتّصالية تقطع، فيقال مثلاً: «نقضت الحبل» أي قطعته، والمفروض في المقام عدم وجود هيئة اتّصالية بين المتيقّن والمشكوك، فلا يصدق النقض حقيقة، لذا يكون استعماله مجازاً، والاستعمال المجازي يحتاج إلى علاقة، وعلاقته في المقام هي وجود المقتضي واستمراره الذي يعدّ بالمسامحة وجوداً للمقتضى - بالفتح- أو استمراراً له، فيصحّ إسناد النقض بمناسبة هذا الاستمرار، إذن فلا تثبت حجّية الاستصحاب عند الشكّ في المقتضي»[1].

وهذا ما ذكره الشيخ بقوله: «إن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتّصالية، كما في نقض الحبل، والأقرب إليه - على تقدير مجازيّته - هو رفع الأمر الثابت. وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء - ولو لعدم المقتضي له - بعد أن كان آخذاً به، فالمراد من " النقض " عدم الاستمرار عليه، والبناء على عدمه بعد وجوده. إذا عرفت هذا، فنقول: إن الأمر يدور: بين أن يراد بـ"النقض " مطلق ترك العمل وترتيب الأثر - وهو المعنى الثالث - ويبقى المنقوض عامّاً لكلّ يقين، وبين أن يراد من النقض ظاهره - وهو المعنى الثاني- فيختصّ متعلّقه بما من شأنه الاستمرار والاتّصال، المختصّ بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى. ولا يخفى رجحان هذا على الأول، لأنّ الفعل الخاصّ يصير مخصّصاً لمتعلّقه العامّ، كما في قول القائل: لا تضرب أحداً، فإنّ الضرب قرينة على اختصاص العامّ بالأحياء، ولا يكون عمومه للأموات قرينة على إرادة مطلق الضرب عليه

(١) مباحث الأصول: ق٢، ج٥، ص٢٣٢.

كسائر الجمادات»[(١)].

وقد أيّد هذه المقالة المحقّق الهمداني إذ قال: «إن إضافة النقض إلى اليقين في الاستصحاب ليس باعتبار وجوده السابق، بل باعتبار تحقّقه في زمان الشكّ بنحو من المسامحة والاعتبار، إذ لا ترفع اليد عن حكمه في زمان الشكّ من اعتبار وجود تقديري لليقين بحيث يصدق عليه بهذه الملاحظة: أن الأخذ بالحالة السابقة عمل باليقين ورفع اليد عنه، نقض له، ومن المعلوم أن تقدير اليقين مع قيام مقتضيه هيّن عرفاً، بل لوجوده التقديري حينئذ وجود حقيقي يطلق عليه لفظ اليقين، ألا ترى أن العرف يقولون: ما عملت بيقيني، أما تقدير اليقين في موارد الشكّ في المقتضي فبعيد لا يساعد عليه استعمال العرف أصلاً»[(٢)].

وقد اختار هذا التفصيل أيضاً المحقّق النائيني حيث قال: «القدر المتيقّن من بناء العقلاء هو الأخذ بالحالة السابقة عند الشكّ في الرافع، ولم يظهر أن بناء العقلاء على ترتيب آثار وجود المتيقّن حتى مع الشكّ في المقتضي، بل الظاهر أن بناءهم عند الشكّ في المقتضي على التوقّف والفحص إلى أن يتبيّن الحال»[(٣)].

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٧٨.

(٢) الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية: ص١٥١.

(٣) فوائد الأصول: ج٤، ص٣٣٣. أورد صاحب الكفاية على المحقّق النائيني، حيث قال: «لا يخفى حسن إسناد النقض - وهو ضدّ الإبرام - إلى اليقين، ولو كان متعلّقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار؛ لما يتخيّل فيه من الاستحكام بخلاف الظنّ، فإنه يظنّ أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلّقاً بما فيه اقتضاء ذلك، وإلّا لصحّ أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي له، مع ركاكة مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صحّ أن يقال: (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شكّ في بقائه للشكّ في استعداده، مع بداهة صحّته وحسنه. وبالجملة: لا يكاد يشكّ في أن اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقض إليه بملاحظته لا بملاحظة متعلّقه، فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه

مناقشة المصنّف للدليل الثاني

إن كلمة النقض لو كانت أُسندت في رواية الاستصحاب إلى الشيء المتيقّن الذي له القابلية والاستعداد للبقاء-كما ذكر في المقدّمة الأولى- لكان ما ذكره الشيخ الأنصاري صحيحاً، باعتبار أن إسناد النقض إلى المتيقّن قرينة على كون المتيقّن ذا استعداد وقابلية للبقاء.

لكن هذا غير صحيح؛ لأن إرادة المتيقّن من اليقين لا تنسجم مع قولهعليه السلام في الصحيحية الأولى «**فإنه على يقين من وضوئه**» ومع قوله عليه السلام في الصحيحية الثانية «**لأنك كنت على يقين من طهارتك**» فإنّ اليقين في هاتين الجملتين حيث إنّه أضيف الى المتيقّن، وهو الوضوء في الجملة الأولى والطهارة في الجملة الثانية، فلايمكن أن يراد منه المتيقّن، وإلا لزم إضافة المتيقّن الى المتيقّن وهي من إضافة الشي الى نفسه، ومن أجل ذلك لا يمكن أن يراد من اليقين فيهما المتيقّن، وإلا لكان معنى الجملة الأولى أنه على وضوء من وضوئه، ومعنى الجملة الثانية كنت على طهارة من طهارتك، وهذا مما لايرجع الى معنى محصّل، فإذن لا محالة يكون المراد من اليقين فيهما اليقين بمعناه الموضوع له في مقابل المتيقّن، وعلى هذا فلو كان المراد من اليقين في قولهعليه السلام: «لاتنقض اليقين بالشك» المتيقّن، لزم التفكيك بين فقرات روايات الاستصحاب، وهو ركيك وغير عرفي، لأن وحدة السياق بين هذه الروايات تقتضي أن يكون المراد من

بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة (إذا تعذّرت الحقيقة فأقرب المجازات) بعد تعذّر إرادة مثل ذاك الأمر مما يصحّ إسناد النقض إليه حقيقة» كفاية الأصول: ص٣٩٠.

واورد المحقّقق الأصفهاني على الشيخ بأن الإبرام ليس بمعنى الهيئة الاتّصالية - كما زعمه الشيخ- ولا بمعنى الإتقان والاستحكام - كما زعمه صاحب الكفاية- بل بمعنى هيئة التماسك والاستمساك، والنقض أيضاً لايكون بمعنى رفع الهيئة الاتصالية، ولابمعنى عدم الإتقان، بل بمعنى رفع هيئة التماسك. انظر نهاية الدراية: ج٣، ص٥٣-٥٤.

اليقين في تمام هذه الجملات والفقرات معنى واحد، وهو إما المتيقّن أو اليقين، وحيث إنه لا يمكن أن يراد من اليقين في الفقرتين المذكورتين المتيقّن، فيكون هذا قرينة على أن المراد منه في جميع فقرات الروايات معناه الحقيقي دون المتيقّن.

الأقوال في حجية الاستصحاب

نقل الشيخ الأنصاري في الرسائل أحد عشر قولاً في حجّية الاستصحاب وعدمها.

الأوّل: القول بالحجّية مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأوّل.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلّي وغيره، فلا يعتبر في الأوّل إلّا في عدم النسخ.

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الأوّل، وهذا هو ربّما يستظهر من كلام المحقّق الخونساري في حاشية شرح الدروس، على ما حكاه السيّد في شرح الوافية.

السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعية - يعني نفس الأسباب والشروط والموانع - والأحكام التكليفية التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعية، فيجري في الأوّل دون الثاني.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأوّل.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشكّ في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الأوّل دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج.

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشكّ بوجود الغاية، كما هـو الظـاهر من المحقّق السبزواري.

الحادي عشر: زيادة الشكّ في مصداق الغاية من جهـة الاشـتباه المـصداقي دون المفهومي، كما هو ظاهر من المحقّق الخونساري.

وبعد أن عرض المحقّق النائيني هذه الأقوال في حجّية الاستصحاب قـال: «ثم إنه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرّض لهذه المسألة في الأصـول والفروع، لزادت الأقوال على العدد المـذكور بكثـير، بـل يحـصل لعـالم واحـد قولان أو أزيد في المسألة، إلَّا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي»[1].

تعليق على النص

• قولهقدس‌سره: «**ومدرك المنع من جريانه في الأوّل أحد وجهـين: الأول**». هـذا الوجه لم يذكره الشيخ في رسائله، وإنّما هو توجيه من المـصنّف لهـذا التفـصيل، ذكره في تقريرات بحثه الخارج.[2]

• قوله: «**بقرينة الارتكاز العرفي وكون الكـبرى مـسوقة مـساق التعليـل**». قرينة الارتكاز العـرفي قرينـة متّـصلة، تهـدم الظهـور الأوّل، بخـلاف القرينـة المنفصلة التي لاتهدم الظهور، وإنّما تهدم حجّية الظهور.

• قوله: «**وهذا البيان يتوقّف كما ترى عـلى عـدم اسـتظهار**» هـذا شروع في مناقشة المصنّف للدليل الأوّل.

• قوله: «**الثاني: أن يسلّم بالإطلاق اللفظي في نفسه**». هـذا أحـد تقريبـات الدليل الثاني، والتقريب الآخـر ذكـره في الحلقـة الثانيـة ولم يـذكره المـصنّف في الحلقة الثالثة، وهو التقريب التالي:

---

(١) انظر فرائد الأصول: ج٣، ص٥١.

(٢) انظر، بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٥٦؛ مباحث الأصول: ق٢، ج٥، ص٢٣٠.

التقريب الثاني لاختصاص الاستصحاب بموارد الشكّ في الرافع

إن ظاهر روايات الاستصحاب وحدة المتيقّن والمشكوك، وهذه الوحدة بالدقّة العقلية غير موجودة، لأن متعلّق اليقين حدوث الحالة السابقة ومتعلّق الشكّ بقاؤها، فلا يكون المشكوك متّحداً مع المتيقّن، لأن المتيقّن الحصّة الحدوثية، والمشكوك الحصّة البقائية، ومن هنا قام الشهيد الصدر[1] لتوجيه ذلك بطريقين:

الطريق الأوّل: أنه لابدّ من فرض عناية وتسامح في إسناد النقض إلى اليقين في روايات الاستصحاب، بمعنى أن اليقين بثبوت المقتضي يقينٌ ادّعاءً ببقاء المقتضَى، لأن اليقين إذا تعلّق بما فيه استعداد البقاء والدوام ذاتاً وبقطع النظر عن حدوث حادث ووجود رافع، فإنه يقين ببقائه عنايةً وتسامحاً، فإذن إسناد النقض إلى اليقين في روايات الاستصحاب مبنيٌّ على إعمال العناية والمجاز

الطريق الثاني:إن اليقين بالحدوث يقينٌ بالبقاء عنايةً وتسامحاً، على أساس أن اليقين بشيء فيه استعداد البقاء والدوام في نفسه يقين ببقائه ادّعاءً، وأما إذا كان اليقين بشيء لا يحرز استعداده للبقاء في نفسه، فلا يصحّ إسناد النقض إليه ولو ادّعاءً وتسامحاً.

فالنتيجة: أنّ كلا الطرفين يثبت حجّية الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع دون موارد الشكّ في المقتضي. وهذا ما ذكره المصنّف بقوله: «الدليل الأوّل – و يتألف من مقدّمتين:

الأولى: أن الاستصحاب يعتبر فيه وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة.

الثانية: أن الوحدة الحقيقية غير موجودة لأن المتيقّن هو الحصة الحدوثية والمشكوك الحصة البقائية، فلا وحدة بالدقّة، فلابدّ من فرض عناية على أساسها يفترض المتيقّن كأنه هو المشكوك. وتلك العناية إما هي عناية تيقّن المشكوك

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٥٥.

باعتبار اليقين ببقاء المقتضي، أي بأن يعتبر اليقين بالمقتضي - مسامحة- يقيناً بالمقتضى، وإما بأن يفرض بالعناية نفس اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء باعتباره يقيناً بشيء فيه اقتضاء البقاء. وكلتا العنايتين توجبان اختصاص الحكم بفرض إحراز المقتضي و كون الشكّ في الرافع»[1].

مناقشة المحقّق الخراساني للدليل المتقدّم

حاول صاحب الكفاية تقديم توجيه آخر لهذا القول، وهو التفصيل بين موارد الشكّ في الرافع وموارد الشكّ في المقتضي.

وحاصل هذه المحاولة هو تجريد المتيقّن والمشكوك عن خصوصية الزمان ادّعاءً، ومع إعمال هذه العناية وهي عناية التجريد، فالمشكوك متّحد مع المتيقّن بل هو عينه، لأن الفرق بينهما إنما هو بخصوصية الزمان مع إلغائها، فلا فرق بينهما.

وإن شئت قلت: إن الإثنينية والتعدّد بينهما إنما هي من جهة الزمان، فإذا فرضنا أن عدالة زيد - مثلاً- متيقّنة، ثم شكّ في بقائها في الزمن الثاني، فمع إلغاء خصوصية الزمان فلا اثنينة في البين، لأن عدالة زيد عدالة واحدة، وليس هنا فردان من العدالة.

وعلى هذا فالمشكوك عين المتيقّن ادّعاءً وتسامحاً، وحينئذ فالنهي عن نقض اليقين بالشكّ في روايات الاستصحاب، الظاهر في وحدة المتيقّن والمشكوك محمول على الوحدة العنائية المجازية، والوحدة العنائية إنما هي فيما إذا كان المقتضي للبقاء موجوداً، وإما إذا لم يكن المقتضي موجوداً بأن يكون الشكّ في البقاء من جهة الشكّ في المقتضي، فالوحدة العنائية بين المتيقّن والمشكوك غير موجودة، يعني ليس هنا يقين بالبقاء عناية ومجازاً[2].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٥٥.

(٢) انظر كفاية الأصول: ص٤٢٧.

جواب المصنّف على صاحب الكفاية

أورد المصنّف على ماذكره صاحب الكفاية من أن ما أفاده هو إرجاع مفاد روايات الاستصحاب على قاعدة اليقين دون الاستصحاب، لأن المعتبر في القاعدة كون المشكوك عين المتيقّن، فإذا فرض أن روايات الاستصحاب غير ناظرة إلى خصوصية الزمان، أي كون اليقين متعلّقاً بالحصة الحدوثية والشكّ متعلّقاً بالحصة البقائية، بل تعلّق الشكّ بعين ما تعلّق به اليقين، فيكون مفادها قاعدة اليقين دون قاعدة الاستصحاب، وعليه فتكون قاعدة الاستصحاب من مصاديق قاعدة اليقين وصغرياتها، وهذا ما أشار إليه بقوله: «هذا الكلام يحتمل فيه أحد أمرين:

الأول: أن يكون منظوره ملاحظة الجامع بين الحصّة الحدوثية والحصّة البقائية فيتّحد المتيقّن مع المشكوك بهذا الاعتبار.

وفيه: أنّ الجامع بين الحصّتين لا شكّ فيه ليجري الاستصحاب بلحاظه.

الثاني: أن يكون منظوره إلغاء خصوصية الزمان والتغافل عنه ولحاظ ذات الشيء، فكأنّ حدوثه عين بقائه، وكأن ذات الشيء كان متيقّنا ثم شُكّ فيه.

وفيه: أن هذا يستلزم أن يكون مفاد أدلّة الاستصحاب قاعدة اليقين حينئذ، وأن الشكّ إذا تعلّق بما تعلّق به اليقين فلا يعتنى به، وهذا مصداقه الحقيقي قاعدة اليقين، غاية الأمر يقال بأن الاستصحاب أيضاً فردٌ عنائيٌّ لهذه الكبرى»[(١)].

تحقيق السيد الشهيد

والتحقيق في الإجابة على هذا الدليل أن يقال:

أوّلاً: أنّ الدليل المتقدّم استبطن إرجاع مفاد الأدلّة إلى قاعدة اليقين وليس إلى قاعدة الاستصحاب؛ لأنه فرض فيه أنها تدلّ على الحجّية في فرض وحدة المتيقّن والمشكوك بأن يكون الشكّ متعلّقاً وسارياً إلى نفس المتيقّن، نعم فرض

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٥٥.

وجود العلم بالمقتضي والشكّ في المقتضى بقاءً من ناحية احتمال المانع فرداً عنائياً لقاعدة اليقين مثلاً، وهذا غير قاعدة الاستصحاب لبّاً وروحاً.

وثانياً: «إن هذا الاستدلال نشأ من تسليم ظهور الدليل في لزوم الوحدة المطلقة بين المتيقّن و المشكوك، مع أنّ هذا لا وجه له، فإنه إذا كان وجهه حذف متعلّق اليقين والشك، ففيه: أن حذف المتعلّق لو سُلّم ظهوره في وحدة متعلّقهما من جميع الجهات في نفسه، ففي المقام حيث طبّق ذلك في نفس الحديث على اليقين بحدوث الطهارة والشكّ في بقائها، فلا يكون الظهور المذكور مقتضياً للوحدة من هذه الناحية. وإن كان وجهه كلمة النقض وإسناده إليهما حيث لا معنى لأن يكون الشكّ في شيء نقضاً لليقين بشيء آخر، فهذا أيضاً لا يقتضي لزوم الوحدة من جميع الجهات حتى الزمان، بل يكفي الوحدة من غير ناحية الزمان، بل مفهوم النقض لابدّ في صدقه من فرض أن المشكوك بقاءً للمتيقّن ورفع له وإلّا لو كان المشكوك نفس المتيقّن حتى من حيث الزمان فلا يصدق النقض بينهما بلحاظ المتيقّن المشكوك وإن كان قد يصدق بلحاظ نفس اليقين والشكّ إذا كان اليقين سابقاً على الشك، وقد تقدّم في البحوث السابقة كيف أنّ اليقين والشكّ يكتسبان صفة متعلّقهما من المتيقّن والمشكوك من هذه الناحية فيكون إسناد النقض إليهما بهذا الاعتبار»[1].

مضافاً إلى أن جملة من الأعلام ذهبوا إلى أن دلالة الصحيحة الأولى على حجّية الاستصحاب مطلقاً، سواء كان الشكّ في المقتضي أم في الرافع، كصاحب الكفاية والمحقّق الأصفهاني والعراقي والسيد الخوئي والسيد الخميني[2].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٥٦.

(٢) انظر نهاية الدراية: ج٣، ص٥٧؛ نهاية الأفكار: ج٤، ص٨٧؛ مصباح الأصول: ج٣، ص٣٥؛ الرسائل (للإمام الخميني):ج١، ص٩٦.

• قوله: «**وهي كلمة «النقض» حيث إنّها لا تصدق في موارد الشكّ في المقتضي**». ذكرت احتمالات متعدّدة في تعيين مراد الشيخ من «المقتضي» ومن هذه الاحتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يراد به المقتضي التكويني الذي يعبَّر عنه بالسبب ويكون جزءاً للعلّة التامّة، لأنّ العلّة تتركب من أمور ثلاثة: السبب، والشرط، وعدم المانع. والسب هو المؤثّر، والشرط عبارة عمّا يكون له دخل في فعلية التأثير وإن لم يكن هو منشأً للأثر، والمانع عبارة عمّا يزاحم المؤثّر في التأثير ويمنعه عنه، فالنار سبب للإحراق، ومسّ النار شرط؛ لأنّ المسّ دخيل في فعلية الإحراق، والرطوبة مانعة عنه.

ومن الواضح أن هذا المعنى ليس مراد الشيخ قطعاً، لأنّه قائل بجريان الاستصحاب في العدميات، والعدم لا مقتضي له . وأيضاً هو قائل بجريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية، وهي ليست لها مقتضٍ تكويني، فإنّ الأحكام عبارة عن اعتبارات وضعها ورفعها بيد الشارع.

الاحتمال الثاني: المراد من المقتضي هو الموضوع؛ لما هو ثابت في اصطلاح الفقهاء من إطلاق المقتضي على الموضوع، وأنه عُبِّرَ عن كلّ قيد اعتبر وجوده في الموضوع بالشرط في باب التكليف، وبالسبب في باب الوضع، وعن كلّ قيد اعتُبر عدمه في الموضوع بالمانع. فيقولون: إن المقتضي لوجوب الحجّ هو المكلّف، والاستطاعة شرط لوجوبه، هذا في باب التكليف. وفى باب الوضع يقولون: إن البيع وموت المورث سبب للملكية، وعلى هذا فيحتمل أن يكون مراد الشيخ من المقتضي هو الموضوع، ففي موارد الشكّ في وجود الموضوع لا يجري الاستصحاب، وفى موارد الشكّ - في رافع الحكم مع العلم بوجود الموضوع - لا مانع من جريانه.

وهذا الاحتمال لا يمكن أن يكون مراد الشيخ من المقتضي؛ لأنّ هذا المعنى وإن كان صحيحاً في نفسه، لضرورة إحراز الموضوع في جريان الاستصحاب، إلَّا أنه لا يكون تفصيلاً في حجّية الاستصحاب، لأنّ إثبات الحكم - لموضوع مع العلم بكونه غير الموضوع الذي كان الحكم ثابتاً له - قياس لا تقول به الإمامية، ومع احتمال كونه غيره احتمال للقياس، فلا مجال للأخذ بالاستصحاب إلَّا مع إحراز الموضوع حتى يصدق في تركه نقض اليقين بالشكّ، فإنه إنما يصدق فيما كانت القضية المتيقّنة والمشكوكة متّحدة. لكن الشيخ أيضاً يصرّح في مواضع من كلامه بأن الاستصحاب لا يجري إلَّا مع إحراز الموضوع، ومع ذلك يقول بالتفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع، فلا يمكن أن يكون مراده من المقتضي هو الموضوع.

الاحتمال الثالث: المراد من المقتضي هو ملاكات الأحكام من المصالح والمفاسد، ففي موارد الشكّ في بقاء الملاك لا يجري الاستصحاب، وفي موارد الشكّ - في وجود ما يزاحم الملاك في التأثير المسمّى بالرافع - لا مانع من جريان الاستصحاب.

وهذا الاحتمال غير تامّ ولا يمكن أن يكون مراد الشيخ من المقتضي، لأنّ الشيخ يقول بجريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجية، ولا يُتصوّر لها ملاك حتى يقال بالاستصحاب مع العلم ببقائه، ولا يخفى أن العلم بالبقاء الملاك غير متحقّق إلَّا لعلّام الغيوب.

ولذا قرّب السيد الخوئي مراد الشيخ من المقتضي، بقوله: «الظاهر أن مراد الشيخ ليس المقتضي للمتيقّن، بل مراده من المقتضي هو المقتضي للجري العملي على طبق المتيقّن، فالمراد من المقتضي نفس المتيقّن الذي يقتضي الجري العملي على طبقه. فحقّ التعبير أن يقال: الشكّ من جهة المقتضي لا الشكّ في المقتضي.

وملخّص الكلام - في بيان الميزان الفارق بين موارد الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع-: أن الأشياء تارةً: تكون لها قابلية البقاء في عمود الزمان إلى الأبد لو لم يطرأ رافع لها، كالملكية والزوجية الدائمة والطهارة والنجاسة، فإنها باقية ببقاء الدهر ما لم يطرأ رافع لها كالبيع والهبة وموت المالك في الملكية والطلاق في الزوجية، وكذا الطهارة والنجاسة. فلو كان المتيقّن من هذا القبيل، فهو مقتضٍ للجري العملي على طبقه ما لم يطرأ طارئ. فإذا شكّ في بقاء هذا المتيقّن، فلا محالة يكون الشكّ مستنداً إلى احتمال وجود الرافع له، وإلّا كان باقياً دائماً. فهذا من موارد الشكّ في الرافع، فيكون الاستصحاب فيه حجّة.

وأخرى: لا تكون لها قابلية البقاء بنفسها، كالزوجية المنقطعة مثلاً، فإنها منقضية بنفسها بلا استناد إلى الرافع. فلو كان المتيقّن من هذا القبيل وشكّ في بقائه، فلا يستند الشكّ فيه إلى احتمال وجود الشكّ في استعداده للبقاء بنفسه، فيكون الشكّ في أن هذا المتيقّن هل له استعداد البقاء بحيث يقتضي الجري العملي على طبقه أم لا؟ فهذا من موارد الشكّ في المقتضي، فلا يكون الاستصحاب حجّة فيه.

وهذا المعنى هو مراد الشيخ من الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع. ولذا جعل الشكّ في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتبائعين في المعاطاة من قبيل الشكّ في الرافع، فتمسّك بالاستصحاب وجعل الشكّ في بقاء الخيار في الآن الثاني من ظهور الغبن من قبيل الشكّ في المقتضي، لاحتمال كون الخيار مجعولاً في الآن الأوّل فقط، فلا يكون له استعداد البقاء بنفسه، فلم يتمسّك فيه بالاستصحاب»[1].

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٢٤.

(٩١)

القول الثاني

التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية

- الجذور التاريخية لهذا القول
- دليل القائلين بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية
- استدلال النراقي على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية
- جواب الشيخ على المحقّق النراقي
- استدلال السيد الخوئي على التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية
- مقدّمة في بيان أن الحكم له جعل ومجعول
  - ✓ المرحلة الأولى: مرحلة الجعل
  - ✓ المرحلة الثانية: مرحلة المجعول
- الشكّ في بقاء الجعل لا يتصوّر إلّا في موارد النسخ
- أنحاء الشكّ في بقاء المجعول
  - ✓ النحو الأوّل: الشكّ في بقاء الموضوع
  - ✓ النحو الثاني: الشكّ في بقاء المجعول للشكّ في سعته وضيقه
- إشكال آخر للسيد الخوئي على استصحاب الحكم
- مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي

والقولُ الآخر: ما ذهب إليه السيّدُ الأستاذُ من عدم جريانِ الاستصحاب في الشبهاتِ الحكميةِ واختصاصِه بالشبهاتِ الموضوعية، وذلك ــ بعد الاعترافِ بإطلاقِ دليلِ الاستصحابِ في نفسه لكلا القسمين من الشبهات ـ بدعوى أنّ عدمَ جريانِ الاستصحابِ في الشبهةِ الحكميةِ ينشأُ من التعارضِ بين استصحابِ المجعولِ واستصحابِ عدمِ الجعلِ.

وتوضيحُ ذلك: أنّ الحكمَ الشرعيَّ ـ كما تقدَّم في محلِّه ـ ينحلُّ إلى جعلٍ ومجعول، والشكُّ فيه تارةً يكونُ مصبُّه الجعلَ، وأخرى يكونُ مصبُّه المجعولَ.

فالنحوُ الأوّلُ مِن الشكِّ يعني أنّ الجعلَ قد تعلّقَ بحكمٍ محدّدٍ واضحٍ بكلّ ما لهُ دخلٌ فيه من الخصوصيات، غير أنَّ المكلّفَ يشكُّ في بقاء نفسِ الجعلِ ويحتملُ أنّ المولى ألغاه ورفعَ يدَه عنه، وهذا هو النسخُ بالمعنى الحقيقيِّ في عالم الجعل.

والنحوُ الثاني من الشكّ يعني أنّ الجعل ثابتٌ ولا يحتَملُ نسخه، غير أنّ الشكّ في مجعولِه والحكمِ المنشأ به، فلا يعلمُ مثلاً هل أنّ المولى جعلَ النجاسةَ على الماءِ المتغيّر حتى إذا زالَ تغيُّرُه من قِبَلِ نفسِه أو جعلَ النجاسةَ منوطةً بفترة التغيّر الفعليّ، فالمجعولُ مردّدٌ بين فترةٍ طويلةٍ وفترةٍ قصيرة، وكلّما كانَ المجعولُ مردّداً كذلك كان الجعلُ مردّداً لا محالةَ بين الأقلِّ والأكثر، لأنّ جعلَ النجاسةِ للفترةِ القصيرةِ معلومٌ وجعلَ النجاسةِ للفترةِ الإضافيةِ مشكوك.

ففي النحوِ الأوّلِ من الشكّ ـ إذا كان ممكناً ـ يجري استصحابُ بقاءِ الجعل، وأمّا في النحو الثاني من الشكّ فيوجدُ استصحابان متعارضان:

أحدُهما: استصحابُ بقاءِ المجعول، أي بقاءِ النجاسةِ في الماء بعدَ زوالِ

التغيّرِ مثلاً؛ لأنها معلومةٌ حدوثاً ومشكوكةٌ بقاء.

والآخر: استصحابُ عدم جعلِ الزائدِ، أي عدمِ جعلِ نجاسةِ الفترةِ الإضافية مثلاً؛ لما أوضحناه من أن تردّدَ المجعولِ يساوقُ الشكَّ في الجعل الزائد.

وهذان الاستصحابانِ يسقطانِ بالمعارضةِ فلا يجري استصحابُ الحكمِ في الشبهاتِ الحكمية.

الشرح

القول الثاني هو التفصيل بين الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، فيجري الاستصحاب في الشبهات الموضوعية فقط، أما الشبهات الحكمية فلا يجري الاستصحاب فيها.

الجذور التاريخية لهذا القول

إن القول بجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية دون الحكمية، يرجع بالأساس إلى الشيخ النراقي وتبعه على ذلك السيد الخوئي كما سيتّضح.

ويكشف السيد الشهيد بأن القول بالتفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية مرّ بأدوار مختلفة، فقد كان القول في البداية بعدم جريان الاستصحاب مطلقاً، فلا يجري الاستصحاب لا في الشبهات الموضوعية ولا في الحكمية، نعم في الشبهات الموضوعية يوجد استصحاب موضوعي يغني عن استصحاب الحكم، وبعد ذلك ذهبوا إلى إمكان جريان استصحاب الحكم الجزئي، أما الحكم الكلّي فلا يمكن استصحابه لوجود مانع يمنع ذلك، وبعد ذلك قالوا بأن المانع مختصّ باستصحاب الحكم الإلزامي وما بحكمه، أما الحكم الترخيصي فيمكن استصحابه حتى لو كانت الشبهة حكمية.

وهذا ما أشار إليه الشهيد الصدر بقوله: «التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية ... وقد اختاره جملة من المحقّقين منهم السيد الأستاذ، وقد مرّت على نظريته أدوار مختلفة فكان يرى في البداية عدم جريان استصحاب الحكم مطلقاً سواء في الشبهات الحكمية أو الموضوعية، غاية الأمر في الشبهة الموضوعية حيث يوجد استحصاب موضوعي فهو يغنينا عن استصحاب الحكم، ثم بنى على جريان استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية، وبتعبير آخر جريان

استصحاب الحكم الجزئي، وإنّما المانع يمنع عن جريان استصحاب الحكم الكلّي فقط، وأخيراً تقلص المانع فأصبح الممنوع خصوص استصحاب الحكم الكلّي الإلزامي وما بحكمه لا الترخيصي، فيجري استصحاب الحكم الترخيصي حتى في الشبهات الحكمية»[1].

دليل القائلين بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية

الدليل على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية وجريانه في الشبهات الموضوعية، ليس لأجل قصور أدلّة الاستصحاب، لأنّ أغلب أدلّة الاستصحاب تتضمّن العمومية والشمولية لكلا نوعي الشبهات- الحكمية والموضوعية - وإنّما الدليل على هذا التفصيل هو ما ذكره المحقّق النراقي من وقوع المعارضة دائماً في الشبهات الحكمية بين استصحاب بقاء الحكم في الآن الثاني مع استصحاب عدم الجعل فيه بنحو العدم الأزلي، كما سيتّضح من تقريب المحقّق النراقي للإشكال.

استدلال النراقي على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية

حاصل استدلال المحقّق النراقي على التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية هو لأجل تعارض الاستصحابين، ففي المثال لو علم من الشارع أنه أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلم أنه واجب الى الزوال، ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فاستصحاب وجوبه بعده معارض بعدم وجوبه مطلقاً قبل التكليف، خرج عنه الجلوس إلى الزوال بالدليل الشرعي، فيستصحب عدم الوجوب المطلق من بعد الزوال إلى الغروب.

وهذا ما ذكره المحقّق النراقي بحسب عبارة الشيخ الأنصاري في الرسائل حيث يقول: «قال [المحقّق النراقي] في تقريب ما ذكره من تعارض

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٢٧.

الاستصحابين: إنه إذا علم أن الشارع أمر بـالجلوس يـوم الجمعـة، وعلـم أنـه واجب إلى الزوال، ولم يعلم وجوبه فـيما بعـده، فنقـول: كـان عـدم التكليـف بالجلوس قبل يـوم الجمعـة وفيـه إلى الـزوال، وبعـده معلومـاً قبـل ورود أمـر الشارع، وعلم بقاء ذلك العدم قبـل يـوم الجمعـة، وعلـم ارتفاعـه والتكليـف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده موضع الشكّ، فهنا شكّ ويقينان، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتّصل بالشكّ، وهو اليقين بالجلوس.

قلنا: إن الشكّ في تكليف ما بعد الزوال حاصـل قبـل مجـيء يـوم الجمعـة وقت ملاحظة أمر الشارع، فشكّ في يوم الخميس - مثلاً، حـال ورود الأمـر- في أن الجلوس غداً هل هو المكلّف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ واليقين المتّصل به هو عدم التكليف، فيستصحب ويستمرّ ذلك إلى وقت الزوال»[1].

وعلى هذا الأساس حكم النراقي بتعـارض استـصحاب الوجـود والعـدم وتساقطهما في مثل هذه الحالات كما في وجوب الصوم إذا عرض مـرض يـشكّ معه في بقـاء وجـوب الـصوم، فيتعـارض استـصحاب وجـوب الـصوم قبـل عروض المرض مع استصحاب عدم الصوم الأصلي قبل وجوب الصوم.

وكذلك في الطهارة إذا حصل الشكّ في بقائها إذا خرج المـذي، فيتعـارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضـوء سـبباً للطهارة بعد المذي.

وكذلك في طهارة الثوب النجس إذا غسل مرّة، فيشكّ في بقـاء النجاسـة، فيتعارض استصحاب بقاء النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقـاة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرّة، فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور[2].

(١) مناهج الأحكام والأصول: ص٢٢٧، نقلاً عن فرائد الأصول: ج٣، ص٢٠٩.

(٢) أجاب عنه بعض الأعلام، مع بعض المناقشات، نتعرّض لها في التعليق على النصّ.

جواب الشيخ على المحقّق النراقي

هذا الإشكال بهذا البيان قد أجاب عنه الشيخ الأنصاري بأن الزمان الثاني إن كان مفرداً للحكم فلا يجري استصحاب بقاء الحكم؛ لعدم إحراز وحدة الموضوع، وإن لم يكن مفرداً له بل كان الزمان مجرّد ظرف للحكم، وليس معدّداً لموضوع الحكم، فيجري استصحاب الحكم، لأنّه مسبوق بالوجود ومشكوك لاحقاً فيستصحب.

بيان ذلك:إن الزمان في دليل المستصحب لا يخلو إما أن يكون قيداً للموضوع ومفرداً له، وبين أن يكون ظرفاً للفعل، فإن كان قيداً للموضوع، بمعنى أن الجلوس المقيّد إلى الزوال واجب، فلا يجري استصحاب الحكم الوجودي؛ لتبدّل الموضوع، وعدم صدق النقض. نعم، يجري استصحاب عدم الوجوب؛ لأن انتقاض عدم الوجود المقيّد لايستلزم انتقاض المطلق، والأصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره.

وإن أخذ الزمان ظرفاً للفعل، بتصوّر أن الجلوس فعل لا يتحقّق إلا في الزمان، فلا يجري إلا الاستصحاب الوجودي، لأن العدم المطلق انتقض بالوجود المطلق وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلّة الاستصحاب.

وهذا ما ذكره الشيخ بقوله: «إن الموجود في الزمان الأول، إن لوحظ مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني، فيكون الموجود الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأول، فلا مجال لاستصحاب الموجود، إذ لا يتصوّر البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأوّل من مقوّماته. وإن لوحظ متّحداً مع الثاني لا مغايراً له إلَّا من حيث ظرفه الزماني، فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود، لأنّه انقلب إلى الوجود. وكأن المتوهّم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشكّ، وفي دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود

وجعل كلّ واحد منها بملاحظة تحقّقه في زمان مغايراً للآخر، فيؤخذ بالمتيقّن منها ويحكم على المشكوك منها بالعدم.

وملخّص الكلام في دفعه: أن الزمان إن أخذ ظرفاً للشيء فلا يجري إلَّا استصحاب وجوده، لأنّ العدم انتقض بالوجود المطلق، وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلّة الاستصحاب . وإن أخذ قيداً له فلا يجري إلَّا استصحاب العدم، لأنّ انتقاض عدم الوجود المقيّد لا يستلزم انتقاض المطلق، والأصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره»[1].

وتبعه المحقّق الخراساني على ذلك حيث قال: «وأما الفعل المقيّد بالزمان، فتارة يكون الشكّ في حكمه من جهة الشكّ في بقاء قيده، وطوراً مع القطع بانقطاعه وانتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن يكون التعبّد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله، فإن كان من جهة الشكّ في بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان، كالنهار الذي قيّد به الصوم مثلاً، فيترتّب عليه وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقيّد، فيقال: إن الامساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان فيجب، فتأمل .

وإن كان من الجهة الأخرى، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلَّا ظرفاً لثبوته لا قيداً مقوّماً لموضوعه، وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذاك الزمان، فإنه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشكّ في ثبوته له أيضاً، شكّاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا في بقائه»[2].

---

(١) فرائد الأصول: ج٣، ص٢١٢.

(٢) كفاية الأصول: ص٤٠٩.

ثم أورد المحقّق الخراساني إشكالاً على نفسه وهو أنه لما كان كلّ من النظرين (كون الزمان قيداً أو ظرفاً) أمراً محتملاً، يجري كلا الاستصحابين؛ لأن كلاً منهما محتمل البقاء.

فأجاب عن هذا الإشكال: بأنه إنما يصحّ إذا كان في أخبار الباب ما بمفهومه يعمّ كلا الاستصحابين، وإلا فلا يكون هنا إلا استصحاب واحد؛ لما عرفت من أن استصحاب الأمر الوجودي فرع لحاظ الزمان ظرفاً، واستصحاب الأمر العدمي فرع لحاظه قيداً، ولايمكن الجمع بين اللحاظين في دليل واحد.

وهذا ما ذكره بقوله: «لا يقال: فاستصحاب كلّ واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظرين، ويقع التعارض بين الاستصحابين، كما قيل. فإنه يقال: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعمّ النظرين، وإلا فلا يكاد يصحّ إلا إذا سبق بأحدهما؛ لعدم إمكان الجمع بينهما لكمال المنافاة بينهما، ولا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمّهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيداً، لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي، ولا شبهة في أن الفعل فيما بعد ذاك الوقت مع ما قبله متّحد في الأول ومتعدّد في الثاني بحسبه، ضرورة أن الفعل المقيّد بزمان خاصّ غير الفعل في زمان آخر، ولو بالنظر المسامحي العرفي»[1].

مناقشة السيد الخوئي لصاحب الكفاية

أنكر السيد الخوئي احتمال أن يكون الزمان المأخوذ في لسان الدليل ظرفاً، وقال: بأنه قيد دائماً، وعلى هذا يكون المورد صالحاً للاستصحاب العدمي دون

---

(١) كفاية الأصول: ص٤١٠.

الوجودي، والسبب في ذلك هو أن الإهمال في مقام الثبوت غير معقول، فالأمر بالشيء إما أن يكون مطلقاً، أو يكون مقيّداً بزمان خاصّ، ولا نتصوّر الواسطة، ومعنى كونه مقيّداً بزمان خاصّ عدم وجوبه بعده، فأخذ الزمان ظرفاً للمـأمور به - بحيث لا ينتفي المأمور به بانتفائه في مقابل أخذه قيداً للمـأمور بـه- ممـا لا يرجع إلى معنى معقول، فإنّ الزمان بنفسه ظرف لا يحتاج إلى الجعل التـشريعي، فإذا أخذ زمان خاصّ في المأمور به فلا محالة يكون قيداً له، فلا معنى للفرق بـين كون الزمان قيداً أو ظرفاً، فإنّ أخذه ظرفـاً لـيس إلا عبـارة أخـرى عـن كونـه قيداً[1].

استدلال السيد الخوئي على التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية

بعد أن أجـاب الـشيخ الأنـصاري عـلى إشـكال المحقّـق النراقـي للقـول بالتفصيل بين الـشبهات الحكميـة والموضـوعية، حـاول الـسيد الخـوئي[2] أن

(١) انظر مصباح الأصول: ج٣، ص١٣١.

(٢) لا يخفى أن السيد الخوئي بنى في بداية الأمـر عـلى عـدم جريـان استـصحاب بقـاء الحكـم مطلقاً، سواء أكان الشكّ في بقاء الحكم في الـشبهات الحكميـة أم كـان في الموضـوعية، ثـمّ عدل عن ذلك وبنى على جريان استصحاب بقاء الحكم في الـشبهات الموضـوعية، وخـصّ عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميـة، وبعـد ذلـك أدخـل اسـتثناءً آخـر وهـو تخصيص عدم جريان الاستـصحاب في الـشبهات الحكميـة للزوميـة، واسـتثناء الـشبهات الحكميـة الترخيـصية، حيـث قـال: «ثـم إنـه لا يخفـى أن مـا ذكرنـاه - مـن عـدم جريـان الاستصحاب في الشبهات الحكمية - مختصّ بالأحكام الإلزاميـة مـن الوجـوب والحرمـة، وأما غير الإلزامي فلا مانع من جريان الاستصحاب فيـه، ولا يعارضـه استـصحاب عـدم جعل الإباحة، لما ذكرنا سابقاً من أن الإباحة لا تحتاج إلى الجعـل، فـإنّ الأشـياء كلّهـا عـلى الإباحة، ما لم يجعل الوجوب والحرمة، لقوله‰: (**اسـكتوا عمّـا سـكت الله عنـه**) وقولـه: (**كلّما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عـنهم**) وقولـه‰: (**إنمـا هلـك النـاس لكـثرة**

يوضّح الإشكال بنحو يسلم من اعتراض الشيخ الأنصاري، ولأجل بيان ما ذكره السيد الخوئي ينبغي تقديم مقدّمة في بيان أن التكليف الشرعي يمرّ بمرحلتين.

مقدّمة في بيان أن الحكم له جعل ومجعول

تقدّم في الحلقة الأولى[1] أنّ الحكم التكليفي يمرّ بمرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة الجعل: وهي مرحلة التشريع والحكم الإنشائي، أي الاعتبار المبرز، كما لو حكم الشارع بوجوب الحجّ على المستطيع في قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ (آل عمران: ٩٧) فيكون وجوب الحجّ حكماً ثابتاً في الشريعة، حتى إذا افترضنا أن المسلمين وقتئذ لم يكن يوجد فيهم شخص مستطيع تتوفّر فيه خصائص الاستطاعة شرعاً، فلا يتوجّه وجوب الحجّ إلى أيّ فرد من أفراد المسلمين، لأنهم ليسوا مستطيعين والحجّ إنما يجب على المستطيع، وهذه المرحلة تسمى بمرحلة الجعل.

المرحلة الثانية: مرحلة المجعول: أي الحكم الفعلي، أي أن الشارع لما حكم بوجوب الحجّ على المستطيع في الآية الكريمة ثبت هذا الحكم في الشريعة ولو لم يكن يوجد مستطيع وقتئذ إطلاقاً، فلو فرضنا أن هذا الفرد أو ذاك أصبح مستطيعاً، فسوف يثبت الوجوب عليه، ويكون الحكم فعلياً بحقّه، وتسمّى

سؤالهم). فالمستفاد من هذه الروايات أن الأشياء على الإباحة ما لم يرد أمر أو نهي من قبل الشارع، فإنّ الشريعة شرّعت للبعث إلى شيء والنهي عن الآخر لا لبيان المباحات، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الإباحة، لكون الإباحة متيقّنة، فالشكّ في بقائها، فيجري استصحاب بقاء الإباحة بلا معارض، بل يكون استصحاب عدم جعل الحرمة موافقاً له» مصباح الأصول: ج٣، ص٤٧.

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ص٢٣٦.

هذه المرحلة بمرحلة المجعول الفعلي.

المجعول له اصطلاحان: لا يخفى أن المجعول يطلق تارة ويراد منه فعلية المجعول، كما تقدّم آنفاً من أن الشخص الذي أصبح مستطيعاً يكون وجوب الحجّ فعلياً بحقّه، ويسمّى فعلية المجعول أو المجعول الفعلي.

وتارة أخرى يطلق المجعول ويراد منه الجعل، أي أن الجعل والمجعول بمعنى واحد حقيقة، لكن يختلفان بالاعتبار، فإذا نظرت إلى الفاعل يكون جعلاً، وإذا نظرنا إلى الذي وقع عليه الجعل يكون مجعولاً، ويطلق عليه المجعول الكلّي أيضاً. وهذا الجعل أو المجعول يتحقّق في عالم الجعل في آن واحد، لأنّ الجعل هو الاعتبار وهو العنصر الثالث من مقام الثبوت، الاعتبار أمر نفسي يتحقّق في آن واحد ولا امتداد له.

حاصل الاستدلال: بناء على أن الحكم التكليفي يمرّ بمرحلتين، مرحلة الجعل ومرحلة المجعول الفعلي، فإنّ الشكّ في بقاء الجعل يكون على نحوين:

الأوّل: الشكّ في بقاء الجعل أي الحكم الإنشائي.

الثاني: الشكّ في بقاء المجعول أي الحكم الفعلي.

الشكّ في بقاء الجعل لا يتصوّر إلّا في موارد النسخ

لا يخفى أن الشكّ في بقاء الجعل لا يتصوّر إلّا في موارد احتمال النسخ[1] كما

(١) ذكرنا في المباحث السابقة أن النسخ بمعناه الحقيقي- بمعنى أن المولى ينكشف له أن المصلحة على خلاف الحكم الذي شرّعه- غير معقول، ومستحيل في حقّ الباري تعالى؛ لاستلزامه الجهل وعدم إحاطته بجهات الحسن والقبح، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.
نعم يمكن تصوير النسخ الحقيقي المعقول في مرحلة الجعل والاعتبار، كما لو افترضنا أن المولى جعل الحكم على طبيعيّ المكلّف دون أن يقيّده بزمان دون زمان، ثم بعد ذلك يلغي ذلك الجعل ويرفعه؛ لعلمه السابق بأن الملاك مرتبط بزمان مخصوص، ولا يلزم من ذلك

لو علمنا أن الشارع جعل القصاص على القتل، فالجعل هنا متحقّق ولو لم يكن الحكم فعلياً؛ لعدم تحقّق القتل، فلو شككنا بعد ذلك هل نسخ هذا الحكم أم لا، فيجري استصحاب بقاء الجعل، ويسمّى استصحاب عدم النسخ، ومن الواضح أن هذا لا يمكن إلّا في زمان النبي صلى الله عليه وآله، أما بعد النبي صلى الله عليه وآله فلا يحتمل النسخ كما هو واضح.

ثم يقول السيد الخوئي قدس سره: إنّ استصحاب عدم النسخ لانحتاج إليه؛ لأنّ إطلاق قوله صلى الله عليه وآله: (**حلال محمد حلال إلى يوم القيامة**) يغنينا عن الاستصحاب[1] لأنّه مع فرض صحّة هذه الرواية، يتحقّق لدينا دليل اجتهادي، ومع فرض وجود الدليل الاجتهادي لاتصل النوبة إلى الأصول العملية، كما هو واضح[2].

أنحاء الشكّ في بقاء المجعول

إن الشكّ في المجعول، يتصوّر على نحوين:

النحو الأوّل: الشكّ في بقاء الموضوع: أي الشكّ في المجعول الفعلي، بمعنى أننا نشكّ في انقطاع دم المرأة الحائض بعد العلم بحرمة المقاربة، أو

أيّ محذور، لأنّ الإطلاق في الجعل لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في الملاك، وإنّما نشأ من مصلحة أخرى كإشعار المكلّف بهيبة الحكم وأبديّته.

وهناك معنى آخر للنسخ وهو النسخ المجازي، كما لو كان نسخ الحكم يرجع إلى أن المصلحة المقدرة مثلاً كان لها أمد محدّد من أوّل الأمر وقد انتهى أمدها ووقتها المؤقّت لها، من قبيل ما لو فرضنا أن المولى جعل الحكم على طبيعيّ المكلّف المقيّد بأن يكون في السنة الأولى من الهجرة مثلاً، فإذا انتهت تلك السنة إنتهى زمان المجعول ولم يطرأ تغيير على نفس الجعل.

(١) انظر مصباح الأصول: ج٣، ص٣٧.

(٢) للسيد الخوئي إشكال آخر على استصحاب الحكم، نتعرّض له ولجواب السيد الشهيد في التعليق على النصّ.

شككنا في زوال التغيّر من الماء بعد العلم بأن الماء المتغيّر نجس.

ويعبّر عن هذا الشكّ بالشبهة الموضوعية، وفي هذه الحالة لا إشكال في جريان استصحاب الموضوع ويترتّب عليه الحكم، كما هو مورد صحيحة زرارة وغيرها من النصوص[1].

النحو الثاني: الشكّ في بقاء المجعول للشكّ في سعته وضيقه: وهو الشكّ في المجعول، وهو يرجع إلى الشكّ في سعة المجعول وضيّقه، فمثلاً: إننا نعلم أن الماء المتغيّر نجس، فلو زال تغيّره بنفسه، فإنه حينئذ نشكّ في بقاء نجاسته، ومن الواضح أن الشكّ في بقاء النجاسة يرجع إلى أن المجعول - وهو نجاسة الماء- هل جعلت للماء المتغيّر مادام متغيّراً، أم جعلت للماء المتغيّر وإن زال تغيّره بنفسه؟

فالتردّد هنا بين الطويلة والقصيرة، بين الوسيعة والضيّقة في المجعول وهو النجاسة التي هي حكم لا موضوع، فالشبهة تكون شبهة حكمية، بمعنى أنا لا نعلم أن المولى حينما جعل النجاسة هل جعلها بدائرة ضيقة وهي الماء المتغيّر ما دام التغيّر موجوداً، أم جعلها بدائرة وسيعة وهي أن الماء المتغيّر نجس وإن زال تغيّره؟

إذا تبيّن ذلك يتّضح أننا نشكّ في أنه هل جعل المولى جعلاً زائداً للنجاسة للماء المتغيّر بعد زوال تغيّره من قبل نفسه، حيث إنّه لولا احتمال هذا الجعل الزائد المشكوك، لما حصل لنا شكّ في بقاء المجعول الفعلي بالنجاسة، وهذا يعني أن الشكّ في بقاء المجعول وفعليته لازم الشكّ في الجعل الزائد.

وعلى هذا الأساس يقول السيد الخوئي إن استصحاب المجعول - وهو استصحاب النجاسة الفعلية للماء بعد زوالها بنفسها- وإن كان يجري بنفسه ولا

---

(١) انظر دراسات في علم الأصول: ج٤، ص٦٣.

إشكال فيه، لكنه معارض بأصالة عدم جعل الزائد؛ لنفي التشريع الزائد لحالة التغيّر من قبل نفسه، أي أصالة عدم الجعل.

بمعنى: أننا لا نعلم أن المولى هل جعل النجاسة للأقل (نجاسة الماء المتغيّر مادام متغيّراً) أم جعل النجاسة للأكثر (نجاسة الماء المتغيّر حتى لو زال تغيّره بنفسه) وحيث إنّ الجعل للأقل متيقّن، فنجري أصالة عدم جعل الأكثر، أو عدم الزائد، فيتعارض مع استصحاب المجعول (وهو نجاسة الماء الذي زال تغيّره بنفسه)، فيتساقط الاستصحابان.

وهذا التعارض هو الذي أدّى بالسيد الخوئي أن يذهب إلى عدم جريان الاستصحاب في موارد الشبهة الحكمية، إذ مع هذا التعارض بين الاستصحابين لا يمكن أن يكون دليل الاستصحاب شاملاً لكلا الموردين (استصحاب بقاء النجاسة الفعلية، واستصحاب عدم جعل النجاسة للماء الذي زال تغيّره بنفسه) وشموله لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

وهذا بخلافه في الشبهة الموضوعية فإنّ الاستصحاب يجري لعدم الشكّ في الجعل، وإنّما الشكّ في بقاء الموضوع الخارجي، فيجري الاستصحاب فيها بلا معارض، كما إذا شكّ المكلّف في تحقّق النوم بعد اليقين بالوضوء، ففي هذه الحالة لا يوجد شكّ في الجعل ولا في مقدار سعة المجعول، لأنا نعلم أن المجعول هو حصول الطهارة بالوضوء إلى زمان طروّ الحدث، نعم نشكّ في حدوث النوم في الخارج، فيجري استصحاب عدم تحقّق النوم الناقض للوضوء بلا معارض.

وهذا المعنى أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «وأما الشبهات الحكمية: فإنّ كان الزمان مفرداً للموضوع وكان الحكم انحلالياً كحرمة وطء الحائض مثلاً ... فعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم ظاهر، وإن لم يكن الزمان مفرداً ولم يكن الحكم انحلالياً، كنجاسة الماء القليل المتمّم كرّاً، فإنّ الماء شيء واحد

غير متعدّد بحسب امتداد الزمان في نظر العرف، ونجاسته حكم واحد مستمرّ من أوّل الحدوث إلى آخر الزوال، ومن هذا القبيل الملكية والزوجية، فلا يجري الاستصحاب في هذا القسم أيضاً، لابتلائه بالمعارض، لأنّه إذا شككنا في بقاء نجاسة الماء المتمّم كرّاً فلنا يقين متعلّق بالمجعول ويقين متعلّق بالجعل، فبالنظر إلى المجعول يجري استصحاب النجاسة، لكونها متيقّنة الحدوث مشكوكة البقاء، وبالنظر إلى الجعل يجري استصحاب عدم النجاسة، لكونه أيضاً متيقّناً، وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الاسلام لا مطلقاً ولا مقيّداً بعدم التتميم، والقدر المتيقّن إنما هو جعلها للقليل غير المتمّم . أما جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمّم فهو مشكوك فيه، فنستصحب عدمه، ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فنأخذ بالأقلّ لكونه متيقّناً، ونجري الأصل في الأكثر لكونه مشكوكاً فيه، فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل، وكذا الملكية والزوجية، ونحوهما، فإذا شككنا في بقاء الملكية بعد رجوع أحد المتبائعين في المعاطاة: فباعتبار المجعول وهي الملكية يجري استصحاب بقاء الملكية، وباعتبار الجعل يجري استصحاب عدم الملكية، لتمامية الأركان فيهما على النحو الذي ذكرناه»[1].

وفي ذيل قوله هذا ذكر السيد الخوئي أنه مما تقدّم تبيّن عدم ورود اعتراض الشيخ على الفاضل النراقي؛ حيث قال: «إن الزمان إن كان مفرداً فلا يجري استصحاب الوجود لعدم اتّحاد الموضوع ويجري استصحاب العدم، وإن لم يكن الزمان مفرداً فيجري استصحاب الوجود لاتّحاد الموضوع ولا يجري استصحاب العدم، فلا معارضة بين الاستصحابين أصلاً. وذلك لما قد أوضحناه من وقوع المعارضة مع عدم كون الزمان مفرداً ووحدة الموضوع.

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٣٧.

فيقال: إن هـذا الموضـوع الواحـد كـان حكمـه كـذا وشـكّ في بقائـه فيجـري استصحاب بقائه، ويقال أيضاً: إن هـذا الموضـوع لم يجعـل لـه حكـم في الأول مطلقاً ولا مقيّداً بحال، والمتيقّن جعل الحكم له حال كونه مقيّـداً فيبقـى جعـل الحكم له بالنسبة إلى غيرها تحت الأصل، فتقع المعارضة بين الاستصحابين مـع حفظ وحدة الموضوع»[1].

وسيأتي الجواب على مقالة السيد الخوئي في البحث اللاحق.

تعليق على النص

• قوله ﭭ: «**والقول الآخر ما ذهب إليه السيد الأستاذ من عدم جريان..**».

إشكال آخر للسيد الخوئي على استصحاب الحكم

ذكـر الـسيد الخـوئي إشـكالاً آخـر عـلى بعـض أقـسام الاسـتـصحاب في الشبهات الحكمية غير إشكال المعارضة المتقدّم، وحاصل هذا الإشكال هو أنـه يشترط في الاستصحاب وحدة الموضوع، وهذا يمكن تـوفّره في بعـض أقـسام الاستصحاب كما في حالة استـصحاب بقـاء النجاسـة للـماء المتغـيّر بعـد زوال تغيّره، ففي مثل هذه الحالة نجد أن موضوع الاستصحاب محفوظ؛ لأنّ الزمـان في هذه الحالة ما هو إلّا ظرف للماء المتغيّر.

أما في بعض أقسام الاستصحاب الأخرى فلا نجد الموضوع محفوظـاً؛ كـما لو كان الشكّ في مرحلة البقاء متعلّقاً بأفراد أخرى من ذلك الموضوع، من قبيل ما إذا لاحظنا حرمة ملامسة المرأة في أيـام حيـضها، وشـكّ في أن الحـيض هـل يرتفع بانقطاع الدم أم بالاغتسال؟ ففي مثل هذه الحالة نجد أن الفرد المـشكوك في حرمته والمسّ قبل الاغتسال وبعد انقطاع الدم غير الفـرد المقطـوع بحرمتـه، وعلى هذا الأساس لا يجري الاستصحاب؛ لعدم وحدة الموضوع.

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٣٩.

بعبارة أخرى: إن الاستصحاب إن أُريد به حرمة ملامسة المرأة المعلومة حرمتها وهي الواقعة قبل انقطاع الدم، فلا شكّ في حرمتها لكي تستصحب، وإن أُريد استصحاب حرمة ملامسة المرأة بعد انقطاع الدم، فلا يوجد يقين بحرمتها من أوّل الأمر، وإن أُريد استصحاب الحرمة لطبيعي الملامسة، فهو من استصحاب الكلّي من القسم الثالث، وهو غير تامّ، كما سيأتي.

وهذا ما ذكره بقوله:

«وأما الشبهات الحكمية: فإن كان الزمان مفرداً للموضوع وكان الحكم انحلالياً، كحرمة وطء الحائض مثلاً، فإنّ للوطء أفراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان، من أوّل الحيض إلى آخره، وينحلّ التكليف، وهو حرمة وطء الحائض إلى حرمة أمور متعدّدة، وهي أفراد الوطء الطولية بحسب امتداد الزمان، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيها حتى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية، لأنّ هذا الفرد من الوطء، وهو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، لم تعلم حرمته من أوّل الأمر حتى نستصحب بقاءها. نعم، الأفراد الأخر كانت متيقّنة الحرمة، وهي الأفراد المفروضة من أوّل الحيض إلى انقطاع الدم، وهذه الأفراد قد مضى زمانها إمّا مع الامتثال أو مع العصيان، فعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم ظاهر»[1].

مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي

إن إشكال السيد الخوئي غير تامّ؛ لأنّه إن أُريد تعدّد الموضوع باعتبار كون خصوصية ملامسة المرأة قبل انقطاع الدم، لها دخل في الحكم، فهذا خلف كون الزمانين ظرف وأن الحيثيتين تعليليتين وليسا تقييديتين، وإن أُريد من تعدّد الموضوع - وهو الملامسة- تعدّده من ناحية اختلاف الأفراد والمصاديق من

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٣٧.

جهة قبل الانقطاع وبعده، فهذا وإن كان صحيحاً، إلَّا أنه لا يقدح في جريان استصحاب الحكم: «لأنّ ما هو معروض الحكم وموضوعه ليس هو المصداق الخارجي وأفراد المسّ، بل الحيثية المشتركة بين تلك الأفراد وهي محفوظة في القضيتين المتيقّنة والمشكوكة، ففرق بين دخول زيد في المسجد والشكّ في بقاء جامع الإنسان فيه ضمن عمرو بعد خروج زيد وبين المقام فإنّ الدخول في المثال عارض على زيد وعروضه على جامع الإنسان يكون بحسب الحقيقة عروضاً على الجامع المتشخّص والضمني، ومن هنا لا يكون استصحاب بقاء جامع الإنسان في المسجد جارياً. وأما حرمة المسّ فهي عارضة على طبيعي المسّ في حال الحيض ابتداء لا على الأفراد والمصاديق الخارجية بما لها من المشخّصات فتكون حرمته بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال بقاءً لنفس تلك الحرمة على موضوعها بعد إلغاء خصوصية الزمان والحيثيات التعليلية، فلا يكون من استصحاب الكلّي ولا من تغيّر الموضوع في الاستصحاب الشخصي كما هو واضح»[1].

• قوله: «**ففي النحو الأوّل من الشكّ - إذا كان ممكناً- يجري ...**» مراده من النحو الأوّل هو عند احتمال النسخ.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٤٨.

(٩٢)

مناقشة السيد الشهيد لإشكال استصحاب الجعل

- بيان إشكالية استصحاب الحكم
- تعليق على النص

ولكـي نعـرفَ الجـوابَ علـى شـبهة المعارضـةِ هـذه ينبغـي ان نفهـمَ كيـف يجـري استـصحابُ المجعـولِ في الـشبهة الحكميـةِ بحـدِّ ذاتـه قبـل أن نـصلَ إلى دعوى معارضتِه بغيره. فنقولُ: إنّ استصحابَ المجعول نحوان:

أحـدُهما: استـصحابُ المجعـول الفعلـيِّ التـابعِ لفعليـة موضـوعِه المقـدَّرِ الوجـودِ في جعلـه، وهـو لا يتحقّـقُ ولا يتّـصفُ بـاليقين بالحـدوث والـشكِّ في البقاء إلاّ بعد تحققِ موضوعِه خارجاً. فنجاسةُ الماءِ المتغيّرِ لا تكونُ فعليـةً إلاّ بعد وجود مـاءٍ متغيّـرٍ بالفعل، ولا تتّصفُ بالـشكِّ في البقـاءِ إلاّ بعـدَ أن يـزولَ التغيّرُ عن الماءِ فعلاً، وحينئذٍ يجري استصحابُ النجاسةِ الفعلية.

واستصحابُ المجعولِ بهذا المعنى يتوقّفُ جريانُه ـ كما تـرى ـ علـى وجـود الموضـوع، وهـذا يعـني أنّـه لا يجـري بمجـرّد افتراضِ المسألةِ علـى وجـهٍ كلّـيٍّ والالتفـاتِ إلى حكـم الـشارع بنجاسـة المـاءِ المتغيّـر، ويقـضي ذلـك بـأنّ إجـراءَ الاستـصحاب مـن شـأن المكلّـفِ المبتلَـى بالواقعـة خارجـاً لا مـن شـأن المجتهـدِ الذي يستنبطُ حكمَها على وجهٍ كلّي، فالمجتهدُ يفتيه بجريـان الاستصحابِ في حقّه عند تماميةِ الأركانِ لا أنّ المجتهدَ يُجريه ويفتي المكلّفَ بمفاده.

والنحوُ الآخـرُ لاستصحاب المجعولِ هـو: إجـراءُ الاستصحاب في المجعـول الكلّيِّ على نحوٍ تـتمُّ أركانُه بمجـرّد التفـاتِ الفقيـهِ إلى حكـم الـشارعِ بنجاسـة المـاءِ المتغيّـرِ وشـكّه في شمـول هـذه النجاسـةِ لفـترة مـا بعـدَ زوالِ التغيّـر، وعلـى هذا الأساس يجري الاستصحابُ بدون توقّفٍ على وجود الموضوع خارجـاً، ومـن هنا كان بإمكان المجتهد اجراؤه والاستناد إليه في افتاء المكلّف بمضمونه.

ولا شكّ في انعقاد بناء الفقهاء والارتكاز العرفي على استفادةِ هذا النحـوِ من استصحاب المجعولِ من دليل الاستصحاب.

غير أنه قد يُستشكلُ في النحو المذكورِ بدعوى أنَّ المجعولَ الفعلـيَّ التـابعَ

لوجود موضوعِه له حدوثٌ وبقاءٌ تبعاً لموضوعه، وأمّا المجعولُ الكلّيُ فليس له حدوثٌ وبقاءٌ بل تمامُ حصصِه ثابتةٌ ثبوتاً عرضياً آنيّاً بنفس الجعل بلا تقدّمٍ وتأخّرٍ زمانيّ، وهذا يعني أنّا كلّما لاحظنا المجعول على نهجٍ كلّيٍّ لم يكن هناك يقينٌ بالحدوث وشكٌّ في البقاء ليجري الاستصحابُ، فأركانُ الاستصحاب إنما تتمُّ في المجعول بالنحوِ الأوّلِ لا الثاني.

وقد أشرنا سابقاً إلى هذا الاستشكال وعلّقنا عليه بما يوحي بإجراء استصحابِ المجعول على النحو الأوّل، غير أنّ هذا كان تعليقاً موقّتاً إلى أن يحينَ الوقتُ المناسب.

الشرح

ينبغي قبل المناقشة لما ذكره السيد الخوئي أن نبيّن جذر الإشكال، وبعد ذلك نذكر المناقشة:

بيان إشكالية استصحاب الحكم

إن استصحاب الحكم على نحوين:

النحو الأوّل: إن الحكم الكلّي صار فعلياً، لكن نشكّ في بقائه بعد كونه فعلياً، كما لو وجد ماء متغيّر في الخارج بالفعل ثم زال تغيّره، فيشكّ في بقاء نجاسته الفعلية، فحينئذ يمكن استصحاب بقاء النجاسة الفعلية، لأنّه على يقين من حدوثها ويشكّ في بقائها.

إلّا أن الشيء الذي ينبغي الالتفات إليه هو أن الذي يجري هذا الاستصحاب هو المكلّف لا المجتهد، لأنّ الماء موجود عند المكلّف، وله يقين سابق بنجاسته وشكّ لاحق في بقاء النجاسة، أما المجتهد فلا معنى لإجرائه للاستصحاب، نعم وظيفة المجتهد هو إثبات حجّية الاستصحاب.

النحو الثاني: أن يكون الحكم الكلّي مشكوكاً في بقائه قبل أن يكون فعلياً، من قبيل جريان استصحاب نجاسة الماء من دون أن نفرض تحقّق الحكم في الخارج، أي من دون وجود ماء في الخارج بالفعل. وهذا النحو من الاستصحاب من وظيفة المجتهد، فإنه حينما يلتفت لحكم الشارع بنجاسة الماء المتغيّر، ويشكّ في بقاء الحكم عند زوال التغيّر، يجري استصحاب بقاء الحكم وإن لم يوجد الماء خارجاً.

والإشكال ينصبّ على النحو الثاني، وهو أن المجتهد لا يمكن أن يجري الاستصحاب؛ لعدم توفر متيقّن سابق وشكّ لاحق، لأنّ المتيقّن والمشكوك

متعاصران في آن واحد، فالمجتهد يعلم بنجاسة الماء المتغيّر، وفي ذات الوقت يشكّ في ثبوت النجاسة للماء بعد زوال التغيّر، وعليه فلا يمكن للمجتهد إجراء استصحاب الحكم، لأنّ الاستصحاب لكي يجري لابدّ من اليقين السابق والشكّ اللاحق، وهو لايتصوّر مع تعاصر المتيقّن والمشكوك.

إذن الإشكال يختصّ بالنحو الثاني وهو استصحاب المجتهد للحكم قبل أن يصير فعلياً، مع أن ارتكاز الفقهاء على إمكان إجراء المجتهد استصحاب الحكم في هذا النحو، معتمدين في ذلك على حديث (لا تنقض اليقين بالشكّ).

وإلى هذا المعنى أشار السيد الشهيدقدس سره بقوله: «أنه لو بنينا على إجراء الاستصحاب بهذا البيان لزم منه أن لا يصحّ للفقية الحكم بنجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره ويطّلع الفقيه على ذلك، فعندئذٍ يصحّ له الحكم بالنجاسة، فقبل أن يتّفق ذلك أو يطّلع الفقيه عليه، ليس له أن يفتي بأنه لو اتّفق ذلك لترتّب عليه حكم النجاسة، لا أن يحكم هو بالنجاسة من قبيل حكمه بنجاسة شيء تثبت نجاسته بالإطلاق مثلاً، وهذا مخالف للارتكاز الفقهي»[1].

وقد تقدّم الجواب من السيد الشهيد على هذا الإشكال، حاصله: أن النجاسة تلحظ بما هي صفة للماء الخارجي، وإذا كانت صفة للماء الخارجي فحينئذ يمكن أن يكون لها يقين سابق بالحدوث وشكّ لاحق في البقاء.

إلّا أن هذا الجواب ليس هو الجواب النهائي للسيد الشهيد، وإنّما هو جواب مؤقّت إلى أن يأتي الوقت المناسب لبيان الجواب الصحيح النهائي، لأنّ النظر إلى صفة النجاسة العارضة على الماء الخارجي هو استصحاب للحكم الكلّي بعد فرض فعليّته، وهذا مما لا إشكال فيه، كما تقدّم آنفاً لأنّ الإشكال ينصبّ على استصحاب المجتهد للحكم الكلّي قبل أن يصير فعلياً.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ق١، ج٥، ص١٩٥

وعليه فالجواب السابق لا ينفع في حلّ الإشكال، ولابدّ من تقديم جواب آخر له، كما سيأتي في البحث اللاحق.

تعليق على النص

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**أحدهما: استصحاب المجعول الفعليّ التابع لفعلية موضوعه المقدّر الوجود في جعله**». أي أن استصحاب النجاسة الفعلية للماء المتغيّر لايجري إلّا بعد وجود ماء كرّ متغيّر فعلاً، وقد زال التغيّر، فإذا تحقّق ذلك فحينئذ يمكن الاستصحاب.

• قوله: «**ويقتضي ذلك بأن اجراء الاستصحاب من شأن المكلّف المبتلى بالواقعة خارجاً لا من شأن المجتهد**» لا يكون من شأن المجتهد لأنّه يكون استصحاباً لشبهة موضوعية خارجية، كاستصحاب نجاسة الثوب الخارجي، المعلوم نجاسته سابقاً.

• قوله: «**فأركان الاستصحاب إنّما تتمّ في المجعول بالنحو الأوّل لا الثاني**» مراده من النحو الأوّل هو المجعول الفعلي الخارجي كاستصحاب نجاسة الثوب الخارجي، المعلوم نجاسته سابقاً.

وقد أشرنا سابقاً إلى هذا الاستشكال وعلّقنا عليه بما يوحي بإجراء استصحاب المجعول على النحوّ الأول. ذكر السيد الشهيد هذا الإشكال وأجاب عنه في مسألة «الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني» ومراده من النحو الأوّل هو استصحاب الحكم الكلّي أي الاستصحاب في مرحلة الجعل.

• قوله: «**غير أن هذا كان تعليقاً مؤقتاً إلى أن يحين الوقت المناسب**» ذكر السيد الشهيد في بحث «الشبهات الحكمية على ضوء الركن الثاني» أنه يجري الاستصحاب ولم يبيّن أنه يجري الاستصحاب بلحاظ الحمل الشايع أم الأولي، وحان الآن بيان هذا التفصيل، كما تقدّم في ثنايا البحث.

(٩٣)

الجواب الصحيح على أصل الإشكال

- خلاصة الأقوال في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية
  - ✓ عدم الجريان للتعارض
  - ✓ جريان الاستصحاب في الحكم الكلّي
  - ✓ جريان الاستصحاب الوجودي فقط
  - ✓ لا تعارض بين الاستصحابين
  - ✓ عدم الحجّية للحكم الكلّي
- خلاصة البحث عموم جريان الاستصحاب

وأمّا الصحيحُ في الجواب فهو: أنّ المجعولَ الكلّيَّ وهو نجاسةُ الماء المتغيّرِ مثلاً يمكنُ أن ينظرَ إليه بنظرين أحدُهما: النظرُ إليه بما هو أمرٌ ذهنيٌّ مجعولٌ في أفق الاعتبار، والآخرُ: النظرُ إليه بما هو صفةٌ للماء الخارجي، فهو بالحمل الشايع أمرٌ ذهني وبالحمل الأوليّ صفةٌ للماء الخارجيّ، وبالنظر الأوّلِ ليس له حدوثٌ وبقاءٌ لأنّه موجودٌ بتمام حصصِه بالجعل في آنٍ واحد، وبالنظر الثاني له حدوثٌ وبقاءٌ، وحيث إنَّ هذا النظرَ هو النظرُ العرفيُّ في مقام تطبيقِ دليلِ الاستصحابِ فيجري استصحابُ المجعول بالنحوِ الثاني؛ لتماميةِ أركانِه.

إذا اتّضحَ ذلك فنقولُ لشبهة المعارضةِ بأنه في تطبيق دليلِ الاستصحابِ على الحكم الكلّيِّ في الشبهةِ الحكميةِ لا يعقلُ تحكيم كلا النظرينِ لتهافتهما، فإنّ سُلّمَ بالأخذ بالنظر الثاني تعيّنَ اجراءُ استصحابِ المجعولِ ولم يجرِ استصحابُ عدمِ الجعلِ الزائد، إذ بهذا النظرِ لا نرى جعلاً ومجعولاً ولا أمراً ذهنياً بل صفةً لأمرٍ خارجيٍّ لها حدوثٌ وبقاء، وإن ادُّعيَ الأخذُ بالنظر الأوَل فاستصحابُ المجعولِ بالنحو الثاني الذي يكونُ من شأنِ المجتهدِ إجراؤه لا يجري في نفسِه لا أنه يسقطُ بالمعارضة.

إن قيل: لماذا لا نُحكِّمُ كلا النظرين ونلتزمُ بإجراء استصحابِ عدمِ الجعلِ الزائدِ تحكيماً للنظر الأول في تطبيق دليل الاستصحاب، وإجراءِ استصحاب المجعولِ تحكيماً للنظر الثاني، ويتعارضُ الاستصحابان.

كان الجوابُ: أنّ التعارضَ لا نواجهُه ابتداءً في مرحلة إجراءِ الاستصحاب بعد الفراغ عن تحكيم كلا النظرين، وإنما نواجهُه في مرتبةٍ أسبقَ، اي في مرحلة تحكيمِ هذين النظرين، فإنهما لتهافتهما ينفي كلٌّ منهما ما يثبته الآخرُ من الشكّ في البقاء، ومع تهافتِ النظرينِ في نفسيهما

يستحيلُ تحكيمُهما معاً على دليل الاستصحاب لكي تنتهي النوبةُ إلى التعارض بين الاستصحابين، بل لابدّ مِن جريِ الدليلِ على أحدِ النظرين، وهو النظرُ الذي يساعدُ عليه العرفُ خاصّة.

الشرح

لكي يتّضح الجواب لابدّ من الالتفات إلى أن النحو الثاني من المجعول وهو أن الحكم الكلّي قبل صيرورته فعلياً، له اعتباران ولحاظان:

الأوّل: لحاظ بالحمل الشايع، أي بما هي صورة في الذهن فقط.

الثاني: لحاظ بالحمل الأولي أي في الخارج، وعليه هذا فإنّ المجتهد الذي يرى في ذهنه الصورة الذهنية للماء المتغيّر يمكن أن يلحظها بلحاظين، الأوّل بالحمل الشايع أي بما هي صورة ذهنية ثابتة في ذهنه، واللحاظ الآخر بما هي عين الخارح ويرى بها الخارج.

إذا تبيّن ذلك فإنّ الصورة الذهنية التي للماء التغيّر إن لوحظت باللحاظ الأوّل - أي بالحمل الشايع- بمعنى بما هي صورة ذهنية ثابتة في الذهن، فلا يوجد يقين بحدوثها وشكّ في بقائها، لأنّ اللحاظ بالحمل الشايع هو اعتبار قائم في نفس المولى ويوجد دفعة واحدة وله خصائص الوجود الذهني، وعليه فإنّ المجتهد حينما يرى هذه الصورة في ذهنه يجد أنها ليس له يقين بحدوثها وشكّ في بقائها، لأنّ الصورة الذهنية للماء المتغيّر والصورة الذهنية بعد تغيّر الماء موجودتان في الذهن في آن واحد، لا أن الصورة الأولى - وهي صورة الماء المتغيّر- حدثت أوّلاً وحصل يقين بها، وبعد ذلك حصلت الصورة الثانية وهي الماء بعد تغيّره ويحصل الشكّ بالحكم.

أما إذا لاحظنا الصورة الذهنية للماء المتغيّر بالحمل الأوّلي أي بما هو صفة للماء الخارجي، فحينئذ تكون النجاسة صفة وقذارة للماء المتغيّر، ولهذا يمكن أن يكون لها يقين بالحدوث وشكّ في البقاء، وعليه يمكن جريان الاستصحاب في هذه الحالة.

ومن الواضح أن المعيار لجريان الاستصحاب هو النظر بالحمل الأولي أي

النظر إلى الخارج وليس النظر إلى القضية بالحمل الشايع وبما هي صورة ذهنية ثابتة في عالم الذهن.

فالعرف يفهم أن حديث (لا تنقض اليقين بالشكّ) هو النظر الثاني أي النظر إلى الخارج لا بالحمل الشايع «ومما يشهد على ذلك أنّه لم يخطر على بال أحد من أيام العضدي والحاجبي وإلى زماننا هذا، الإشكال في استصحاب الحكم بعدم تصوّر الحدوث والبقاء فيه، بل حتى من أنكر جريانه فيه كالمحقّق النراقي قُدِّسَ سِرُّهُ والسيد الأستاذ قد اعترف بجريانه في نفسه وتمامية أركان الاستصحاب فيه، وإنما وجده معارضاً مع استصحاب آخر.

وهذا الجواب كما يحلّ أصل الشبهة التي أثرناها في استصحاب الحكم يعالج مشكلة إفتاء المجتهد في الشبهة الحكمية استناداً إلى الاستصحاب لأنّ الحدوث والبقاء العنواني الثابت بالحمل الأولي للمجعول الكلّي من أوّل الأمر بهذا النظر بلا حاجة إلى انتظار تحقّقه في الخارج كما هو واضح»[1].

جواب السيد الشهيد للسيد الخوئي

بعد أن بيّن السيد الشهيد الجواب على أصل إشكال الاستصحاب في الحكم – وتبيّن أن المعيار لجريان الاستصحاب هو النظر بالحمل الأولي أي النظر إلى الخارج وليس النظر إلى القضية بالحمل الشايع وبما هي صورة ذهنية ثابتة في عالم الذهن– شرع في الجواب على إشكال السيد الخوئي الذي يتلخّص بأن الاستصحاب لايجري في الحكم الكلّي؛ لمعارضته مع استصحاب عدم الجعل الزائد.

وحاصل جواب المصنّف هو: لا موضوعَ للتعارض بين استصحاب بقاء المجعول وبين استصحاب عدم الجعل؛ لما تقدّم من أن الاستصحاب إما يجري

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٣٧.

بلحاظ الصورة الذهنية للماء بما هي صورة ذهنية، وإما يجري بلحاظ النظر إلى الصورة الذهنية بما هي عين الخارج، فإن كان يجري الاستصحاب بالنظر إلى الصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية، فمن الواضح أن الاستصحاب لا يمكن أن يجري؛ لعدم تمامية أركانه، وذلك لأنّ الاستصحاب بالنظر إلى الصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية لا يوجد فيها يقين سابق وشكّ لاحق، وذلك لأنّ صورتي اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء صورتان متعاصرتان حدثتا في آن واحد، ولا يوجد بينهما سبق ولحوق، وعليه فالثابت هو الجعل للصورة الذهنية للماء المتغيّر حالة تغيّره، ويشكّ في ثبوت هذا الجعل للصورة الذهنية وهي الماء بعد زوال تغيّره، فتنفى هذه الصورة - وهي حكم النجاسة للماء بعد زوال التغيّر- بأصالة عدم الجعل الزائد، لا باستصحاب عدم بقاء المجعول.

وإن كان الاستصحاب يجري بلحاظ النظر إلى الصورة الذهنية بما هي عين الخارج، فحينئذ يجري استصحاب بقاء المجعول (بلحاظ الحمل الأولي) ولا يجري استصحاب عدم الجعل الزائد (بلحاظ الحمل الشايع) وبتعبير السيد الخوئي: يجري استصحاب بقاء المجعول لا استصحاب عدم الجعل، وعلى هذا فلا توجد معارضة بين استصحاب عدم الجعل مع استصحاب بقاء المجعول.

بعبارة أخرى: إن المعارضة تتحقّق بجريان كلا الاستصحابين (استصحاب عدم الجعل واستصحاب بقاء المجعول) وفي المقام لا يمكن للاستصحابين المذكورين أن يجريا معاً، وإنّما الذي يجري هو استصحاب بقاء المجعول فقط، أما استصحاب عدم الجعل الزائد فلا يجري؛ لما تقدّم من أن العرف يفهم من حديث (لا تنقض اليقين بالشكّ) النظر إلى الصورة الذهنية بما هي عين الخارج، أي استصحاب بقاء المجعول.

إن قلت: يمكن أن يجري الاستصحاب بكلا النظرين أي النظر إلى الصورة الذهنية بالحمل الشايع أي بما هي موجود من موجودات عالم الذهن، والنظر

الآخر هو النظر إلى الصورة الذهنية بالحمل الأولي أي بما هي عين الخارج، وعلى هذا يكون كلا الاستصحابين قابلاً للجريان في نفسه لولا المعارضة؟

قلت: إن الفهم العرفي لدليل الاستصحاب (وهو لا تنقض اليقين بالشكّ) لا يقبل الحمل على كلا النظرين (بالحمل الشايع والأولي) لأنّ الأخذ بأحد النظرين يعني نفي النظر الآخر، بمعنى أن كلّ واحد من النظرين ينفي ما يثبته الآخر، فحينما نأخذ بالنظر إلى الصورة الذهنية بالحمل الأولي (أي ما هي عين الخارج)، نشكّ في بقاء المجعول، فيجري استصحاب بقاء المجعول، وحينئذ ينفي الشكّ في بقاء عدم الجعل الزائد.

ولو أخذنا بالنظر إلى الصورة الذهنية بالحمل الشايع (أي بما هي صورة ذهنية ثابتة في الذهن)، فعليه يجري استصحاب عدم الجعل الزائد وبذلك ينتفي الشكّ في بقاء المجعول.

وحيث لا يمكن الأخذ بكلا النظرين في دليل الاستصحاب، فيلزم أن نأخذ بأحد النظرين، وبما أن العرف يفهم من دليل الاستصحاب النظر إلى الصورة الذهنية بما هي عين الخارج، فيجري استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم الجعل الزائد، من دون تحقّق معارضة بين الاستصحابين.

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «على ضوء علاج المشكلة التي أثرناها في معقولية استصحاب المجعول في نفسه نأتي إلى دراسة شبهة المعارضة التي أثارها المحقّق النراقي وبنى عليه السيد الأستاذ بين هذا الاستصحاب وبين استصحاب عدم الجعل الزائد فنقول: تارة نبني على الوجه المختار في معنى استصحاب بقاء الحكم، وبناءً عليه يكون من الواضح اندفاع شبهة التعارض، لأننا إذا وافقنا على أن الميزان في تطبيق دليل الاستصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم الجعل الزائد، لأنّه مبنيّ على ملاحظة الحكم بالحمل الشائع، ولو لم نوافق على ذلك واعتبرنا لزوم ملاحظة الحكم بالحمل

الشائع الحقيقي فأيضاً لا تعارض؛ إذ يجري عندئذ استصحاب عدم الجعل الزائد دون استصحاب بقاء المجعول لعدم الشكّ في بقاء ما هو الحكم بالحمل الشائع، وهذا يعني أنه لابدّ من تحكيم أحد النظرين دائماً، ولا يعقل تحكيم كليهما - كما فعل الأستاذ - فإنه تهافت.

لا يقال: لماذا لا نحكّم كلا النظرين ونجري الاستصحابين معاً؛ أحدهما بالنظر الحقيقي الدقّي، والآخر بالنظر الأوّلي العرفي، فيتعارضان.

فإنه يقال: التعارض إنما يكون بلحاظ مدلول دليل الاستصحاب، وشموله لليقين والشكّ بالبقاء في المقام، وباعتبار التهافت بين النظرين ذاتاً لابدّ من جري دليل الاستصحاب على أحد النظرين، وهو الذي يساعد عليه العرف، ولا إشكال في أنه النظر الأولي لا الشائع»[1].

تعليق على النص

• قولهقدس‌سره: «**فهو بالحمل الشايع أمر ذهني وبالحمل الأوّلي صفة للماء الخارجي**». مراده من الحمل الشايع والأوّلي غير المراد من اصطلاح المناطقة. ولكي يتّضح المطلب نشير إلى أن صحّة الحمل تتوقّف على أمرين:

الأول: اتّحاد الموضوع والمحمول في جهة من الجهات، إذ لو كان بينهما تباين من جميع الجهات لما صحّ حمل أحدهما على الآخر كما هو واضح.

الثاني: لابدّ من وجود جهة تغاير بينهما، إذ لو لم يكن بينهما أيّ تغاير لكان من حمل الشيء على نفسه، ومن الواضح أنه لا معنى لحمل الشيء على نفسه؛ إذ إن معنى الحمل هو إثبات شيء لشيء، وهو يقتضي المغايرة بينهما.

إذا اتّضح ذلك نقول: إن المناطقة عرَّفوا الحمل الأوّلي بأنه ما كان الاتّحاد بين الموضوع والمحمول فيه في المفهوم، والمغايرة بالاعتبار، بمعنى: أن المفهوم

(١) بحوث في علم الأصول: ج٦، ص١٣٧.

من الموضوع هو عينه المفهوم من المحمول، والاختلاف بينهما بجهة اعتبارية فقط، كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ مفهوم الإنسان هو نفسه وعينه مفهوم الحيوان الناطق، وإنّما الاختلاف بينهما من حيث الإجمال والتفصيل؛ حيث إن مفهوم الإنسان مجمل، ومفهوم «الحيوان الناطق» تفصيل له.

وعرَّفوا الحمل الشايع بأن الاتّحاد بين الموضوع والمحمول في المصداق، أي: الاتّحاد بينهما في الخارج، والمغايرة بينهما بالمفهوم، كقولنا «زيد» غير مفهوم «عالم» ولكن في الخارج يصدقان على شيء واحد وهو عبارة عن تلك الذات المسمّاة بزيد والمتلبّسة بالعلم.

هذا هو المراد بالحمل الأوّلي والحمل الشايع بحسب المشهور من اصطلاح المناطقة، وهذا ما أشار إليه الشيخ المظفّر بقوله: «لابدّ في الحمل من الاتّحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى كيما يصحّ الحمل، ولذا لا يصحّ الحمل بين المتباينين؛ إذ لا اتّحاد بينهما. ولا يصحّ حمل الشيء على نفسه؛ إذ الشيء لا يغاير نفسه. ثمّ إن هذا الاتّحاد إما أن يكون في المفهوم فالمغايرة لابدّ أن تكون اعتبارية ويقصد بالحمل حينئذ: أن مفهوم الموضوع هو بعينه نفس مفهوم المحمول وماهيّته بعد أن يلحظا متغايرين بجهة من الجهات، مثل قولنا: الإنسان حيوان ناطق؛ فإنّ مفهوم (الإنسان) ومفهوم (حيوان ناطق) واحد إلَّا أن التغاير بينهما بالإجمال والتفصيل. وهذا النوع من الحمل يسمّى (حملاً ذاتياً أوّلياً). وإما أن يكون الاتّحاد في الوجود والمصداق، والمغايرة بحسب المفهوم، ويرجع الحمل حينئذٍ إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول ومصاديقه مثل قولنا: (الإنسان حيوان) فإنّ مفهوم (إنسان) غير مفهوم (حيوان) ولكن كلّ ما صدق عليه الإنسان صدق عليه الحيوان . وهذا النوع من الحمل يسمّى الحمل الشايع الصناعي»[1].

---

(١) المنطق: ص١٠١.

وبعد بيان مراد المناطقة من الحمل الشايع والأولي، نقول: إن مراد السيد الشهيد من الحمل الأولي والشايع غير ما يريد المناطقة فإنّ السيّد الشهيد ﷺ يريد أن الحمل الأولي هو النظر إلى صورة الشيء بالذهن بما هي حاكية عن الخارج، أما إذا كان النظر إلى الصورة الذهنية في الذهن بما هي موجود مفهوم وصورة ذهنية في الذهن فهي حمل شايع، فالصورة الذهنية للنار مثلاً إذا نظرنا إليها بما هي حاكية عن الخارج فهي حمل أوّلي، أما إذا نظرنا إلى الصورة الذهنية للنار بما هي مفهوم من المفاهيم الذهنية يكون الحمل حينئذٍ حملاً شايعاً.

خلاصة الأقوال في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية

القول الأول: عدم جريان الاستصحاب للتعارض

كما ذهب إليه المحقّق النراقي، وتقدّم بيانه.

القول الثاني: جريان الاستصحاب في الحكم الكلّي

من دون أن يكون هناك تعارض، وذهب إليه الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية كما تقدّم بيانه.

القول الثالث: جريان الاستصحاب الوجودي فقط

وهو ما ذهب إليه المحقّق النائيني[1] من أن استصحاب بقاء المجعول لا يكون معارضاً باستصحاب عدم الجعل، وقد أفاد في وجه ذلك أن استصحاب عدم الجعل لا يجري في نفسه حتى يكون معارضاً لاستصحاب بقاء المجعول، وذلك لعدم ترتّب أثر عملي عليه لا شرعاً ولا عقلاً، وقد تقدّم أن ترتّب الأثر العملي من أركان الاستصحاب، أما عدم ترتّبه على استصحاب عدم الجعل، فلأن الجعل عبارة عن إنشاء الحكم في مقام التشريع، ولا يترتّب أيّ أثر شرعي

---

(١) أجود التقريرات: ج٢، ص٤٠٦.

عمليّ على الأحكام الشرعية الإنشائية، ولا الأثر العملي العقلي، كوجوب الطاعة وحرمة المعصية، ولا الأثر العملي الشرعي.

وأما ترتّب المجعول على الجعل عند تحقّق موضوعه في الخارج، فهو عقلي وليس بشرعي، ولا يمكن إثباته بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.

وأما الأثر العملي وهو التنجيز والتعذير، فإنه مترتّب على المجعول في مرحلة فعليّته بفعلية موضوع في الخارج، ولا يترتّب على الجعل. فلو جعل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فلا يترتّب عليه هذا الأثر ما لم يصر فعليّاً بفعلية موضوعه في الخارج، فإذا صار فعليّاً ترتّب عليه هذا الأثر.

فالنتيجة: حيث إنه لا يترتّب على استصحاب عدم الجعل أثر عملي، فلا يجري في نفسه، فإذن يبقى استصحاب بقاء المجعول بلا معارض.

وقد أجاب عن ذلك السيد الخوئي[1] بأنه يكفي في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب جزء الموضوع، ولا يلزم أن يكون تمام الموضوع للأثر.

وعلى هذا فجعل الحكم الشرعي بنحو القضية الحقيقية للموضوع المقدَّر وجوده في الخارج يمثّل كبرى المسألة، وأما المجعول وهو فعلية الحكم بفعلية الموضوع في الخارج، فهو مثَّل صغراها، فإذا ثبتت الكبرى سواء أكان ثبوتها بالوجدان أم بالتعبّد، وثبتت الصغرى كذلك، فبضمّ الصغرى إلى الكبرى يتحقّق موضوع المسألة، ويترتّب عليه أثره الشرعي أو العقلي. مثلاً: وجوب الحجّ ثابت في الشريعة المقدّسة للموضوع المقدَّر وجوده في الخارج، وهو المستطيع بنحو كبرى الكلّية، وأمّا إذا فرض أن زيداً في الخارج صار مستطيعاً فتنطبق عليه الكبرى، فإذا انطبقت الكبرى ترتّب عليه الأثر وهو وجوب الحجّ.

---

(١) مصباح الأصول: ج٣، ص٤٦.

والخلاصة: أن الأثر الشرعي مترتّب على تطبيق الكبرى على الصغرى بعد تحقّقها، وقد ذكرنا في مستهلّ علم الأصول أن عملية استنباط المسألة الفقهية واستخراجها إنما هي بتطبيق الكبرى على صغرياتها وعناصرها الخاصّة، ولا فرق في ذلك بين أن يكون ثبوت كلّ منهما بالوجدان أو بالتعبّد، أو أحدهما بالوجدان والأخر بالتعبّد.

وعلى هذا، ففي المقام: إذا ثبت في الشريعة المقدّسة - مثلاً- جعل حرمة وطي المرأة في حال حيضها بنحو القضية الحقيقية سواء أكان ثبوته بالوجدان أم بالتعبّد كالاستصحاب، فحينئذ إذا صارت المرأة حائضاً، تحقّق الموضوع وصارت حرمة وطئها فعلية بفعلية موضوعها في الخارج، ويترتّب عليه أثره من تطبيق الكبرى على الصغرى، ولا يكفي تحقّق إحداهما دون الأخرى.

وعليه، فلا مانع من جريان استصحاب عدم الجعل، لأنه ينفي موضوع الأثر بنفي أحد جزئيه، فإذن ما ذكره المحقّق النائيني من أنه لا أثر لاستصحاب عدم الجعل غير تامّ.

القول الرابع: لا تعارض بين الاستصحابين

حاصل هذا القول: هو عدم وجود تعارض بين الاستصحابين؛ إذ لا مانع من أن يكون الجلوس بما هو هو - كما هو مقتضى الاستصحاب الوجودي- واجباً، وبما هو جلوسٌ مقيّدٌ بالزوال إلى المغرب غيرَ واجب، ولأجل اختلاف الموضوعين يختلف الحكمان، لأن لازم الاستصحاب الوجودي أخذ الجلوس بما هو هو موضوعاً للحكم، وجعل الجلوس من الزوال استمراراً للجلوس السابق من دون نظر استقلالي إليه، حتى يتسنّى استصحاب الحكم السابق، وإسراؤه من الزمان السابق إلى الزمان اللاحق، فيحكم على مطلق الجلوس بالوجوب.

ولكن لازم الاستصحاب العدمي هو أخذ الجلوس منقطعاً عن السابق

ومحدّداً بالزوال إلى المغرب موضوعاً للوجوب، ومن المعلوم أن الحكم بعدم الوجوب للمقيّد لا ينافي الحكم بالوجوب على المطلق. وقد اختار هذا القول العلامة الحائري[1].

القول الخامس: عدم الحجّية للحكم الكلّي

ذهب البعض إلى منع جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية بتاتاً، واستدلّ على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: اختصاص مورد روايات الاستصحاب بالشبهات الموضوعية كما هو الحال في صحاح زرارة الثلاث وغيرها، لأن السؤال منصبّ فيها على الشبهة الموضوعية.

ويرد عليه: ما تقدّم من أن المورد غير مخصّص، والمسوّغ للاستصحاب هو اليقين الذي هو أمر مبرمٌ لا ينقضه الشكّ الذي هو أمر موهون، من غير فرق بين تعلّقه بالموضوع أم بالحكم.

الوجه الثاني: استصحاب الكلّي أشبه بالقياس؛ لأن الموضوع في المتيقّن غير الموضوع في المشكوك، فإنّ الموضوع في الأوّل المرأة الحائض التي التي لم تزل ترى الدم، أو الماء القليل قبل الإتمام بكرّ، ولكن الموضوع في الثاني هو المرأة التي حصل لها النقاء من الحيض، أو الماء المتمّم كرّاً، وعليه فكيف يصحّ إسراء العنوان الأوّل على العنوان الثاني مع أن الماهيات والعناوين مثار الكثرة.

وممن ذهب إلى هذا القول الأمين الاسترابادي حيث قال: «من جملة أغلاط المتأخّرين من الفقهاء أن كثيراً منهم زعموا أن قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ وإنما تنقضه بيقين آخر) جارٍ في نفس أحكامه تعالى»[2].

---

(١) درر الفوائد: ج٢، ص١٥٩.

(٢) الفوائد المدنية: ص١٤٨، نقلاً عن حاشية على القوانين للشيخ الأنصاري: ص٢٣٠.

وقال في «الفوائد المكية» بعد إيراد الأخبار الواردة في الباب - على ما حكى عنه صاحب الوافية أيضاً -: «لا يقال: هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في أحكام الله»[1].

خلاصة البحث في عموم جريان الاستصحاب

• من أهمّ الأقوال في عموم جريان الاستصحاب قولان:

القول الأوّل: التفصيل بين موارد الشكّ في المقتضي والشكّ في الرافع، وهو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري.

• المراد من الشكّ في المقتضي هو أن يكون المتيقّن الذي يشكّ في بقائه محدود القابلية للبقاء في نفسه، أما الشكّ في الرافع فهو أن يكون المتيقّن قابلاً للبقاء والاستمرار بطبعه، وانما يرتفع برافع، والشكّ في بقائه ينشأ من احتمال طروّ الرافع.

• استدلّ على هذا التفصيل بدليلين:

• **الدليل الأوّل**: الارتكاز العقلائي يقتضي اختصاص الاستصحاب بإحراز المقتضي.

• مناقشة الشهيد الصدر للدليل الأوّل: إن هذا الارتكاز لو سلِّم، فليس بتلك المرتبة التي تصلح للبيانية على تحديد الإطلاق اللفظي وتخصيص حجّية الاستصحاب بموارد إحراز المقتضي فقط.

• **الدليل الثاني**: وجود قرينة على تخصيصه بالشكّ بالرافع، وهي أن كلمة «النقض» الواردة في الحديث (لا تنقض اليقين بالشكّ) لا تصدق عرفاً إلّا في مورد الإحكام والشدّة والقوّة.

• مناقشة المصنّف للدليل الثاني: أن النقض أُسند في الرواية إلى نفس

---

(١) انظر حاشية على القوانين: ص٢٣٠.

اليقين، ومن الواضح أن اليقين بنفسه حالة مستحكمة ومبرمة.

• **القـول الثـاني**: وهـو التفـصيل بـين الـشبهات الحكميـة والـشبهات الموضوعية، فيجري الاستصحاب في الشبهات الموضوعية فقـط، أمـا الحكميـة فلا يجري الاستصحاب فيها.

• دليل القائلين بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية: هو وقوع المعارضة دائماً في الشبهات الحكمية بين استصحاب بقـاء الحكـم في الآن الثـاني مع استصحاب عدم الجعل فيه بنحو العدم الأزلي.

• جواب الشيخ على المحقّق النراقي: أن الزمان الثاني إن كان مفرداً للحكم فلا يجري استصحاب بقاء الحكم؛ لعدم إحراز وحدة الموضوع، وإن لم يكن مفـرداً له بل كان الزمان مجرّد ظرف للحكـم، ولـيس معـدداً لموضـوع الحكـم، فيجـري استصحاب الحكم، لأنّه مسبوق بالوجود ومشكوك لاحقاً فيستصحب.

• اسـتدلال الـسيد الخـوئي عـلى التفـصيل بـين الـشبهات الحكميـة والموضوعية: إن استصحاب المجعول وهو استصحاب النجاسة الفعليـة للـماء بعد زوالها بنفسها، وإن كان يجري بنفسه ولا إشكال فيه، لكنه معارض بأصـالة عدم جعل الزائد، لنفي التشريع الزائد لحالة التغيّر مـن قبـل نفـسه، أي أصـالة عدم الجعل.

• مناقشة السيد الشهيد لإشكال استصحاب الجعل هي أن المعيـار لجريـان الاستصحاب هو النظر بالحمل الأوّلي أي النظر إلى الخـارج، ولـيس النظـر إلى القضية بالحمل الشايع وبما هي صورة ذهنية ثابتـة في عـالم الـذهن، وعـلى هـذا يتّضح عدم وجود تعارض بين استصحاب بقـاء المجعـول وبـين اسـتصحاب عدم الجعل.

• إن قلت: يمكن أن نجري الاسـتصحاب بكـلا النظـرين، أي النظـر إلى الصورة الذهنية بالحمل الشايع والنظر الآخـر هـو النظـر إلى الـصورة الذهنيـة

بالحمل الأولي أي بما هي عين الخارج، وعلى هذا يكون كلا الاستصحابين قابلاً للجريان في نفسه لولا المعارضة؟

• قلت: إن الفهم العرفي لدليل الاستصحاب (وهو لا تنقض اليقين بالشكّ) لا يقبل الحمل على كلا النظرين (بالحمل الشايع والأولي) لأنّ الأخذ بأحد النظرين يعني نفي النظر الآخر، بمعنى أن كلّ واحد من النظرين ينفي ما يثبته الآخر.

فهرس المصادر

١. أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني، السيد الخوئي، الطبعة : الثانية، سنة الطبع : ١٣٦٨ ش، منشورات مصطفوي – قم.
٢. الإرشاد، الشيخ المفيد، أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري، البغدادي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لتحقيق التراث، دار المفيد.
٣. اصطلاحات الأصول، آية الله الحاج الميرزا علي المشكيني الطبعة : الخامسة الناشر : دفتر نشر الهادي قم.
٤. الأصول العامة في الفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.
٥. أصول الفقه، الشيخ محمد رضا المظفر، مركز الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.
٦. أنوار الأصول، قدسي أحمد، تقريراً لأبحاث الشيخ ناصر مكارم شيرازي، المطبعة: سليمان زادة، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ.
٧. بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية، السيد محمود الهاشمي، تقريراً لأبحاث الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط٢، ١٩٩٧م.
٨. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، آية الله العظمى الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي قدس سره أشرف على طبعة وتصحيحه محمد عبد الحكيم الموسوي البكّاء، الناشر: أسرة آل الشيخ راضي، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ . ق – ٢٠٠٤ م.

٩. تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، الإمام جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر المعروف بالعلامة الحلي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ. تقديم: الشيخ حسين الأعلمي تحقيق السيد أحمد الحسيني- الطبعة الأولى - ١٣٦٨ش، انتشارات فقيه تهران - خيابان سعدي.

١٠. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، إشراف آية الله جعفر السبحاني، الطبعة الأولى- ١٤٢٠هـ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

١١. تحريرات الأصول، آية الله المجاهد الشهيد السيد مصطفى الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الأولى - ١٤١٨هـ.

١٢. تعليقة على الحلقة الثالثة، السيد محمود الهاشمي، إسماعيليان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

١٣. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٤. جامع المقاصد، المحقّق علي بن ا لحسين الكركي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٤١٠ هـ.

١٥. جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٧ ش.

١٦. حاشية المحقق الإصفهاني على المكاسب، الشيخ محمد حسين الإصفهاني، (ط: مجمع الذخائر الإسلامية).

١٧. الحاشية على استصحاب القوانين، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، المطبعة باقري- قم، الطبعة الأولى، ربيع الأول ١٤١٥هـ، الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.

١٨. الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، الشيخ يوسف بن أحمد البحراني المتوفى ١١٨٦هـ تحقيق محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.
١٩. الحلقة الأولى، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، مجمع الفكر الإسلامي، مؤسسة إسماعيليان.
٢٠. الحلقة الثانية، السيد الشهيد محمد باقر الصدر، دار الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ، بيروت – لبنان.
٢١. الخصال، للشيخ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى ٣٨١هـ، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.
٢٢. الخلاف، الشيخ الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ.
٢٣. دراسات في علم الأصول، السيد أبو القاسم الخوئي، تقرير السيد علي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
٢٤. رجال ابن داود، تقى الدين الحسن بن علي بن داود الحلي قدس سره، منشورات المطبعة الحيدرية ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢ م – .
٢٥. رجال الطوسي، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي قدس سره ٤٦٠ – ٣٨٥ هـ، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤١٥هـ.
٢٦. الرسائل، روح الله الخميني، المتوفى ١٤١٢هـ، مؤسسة اسماعيليان، قم ١٣٦٨ش.
٢٧. سنن ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (٢٧٥ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر.
٢٨. سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن الرحمن بن الفضل بن بهرام

الدارمي المتوفى سنة ٢٥٥ ، طبع دمشق.
٢٩. شرائع الإسلام، المحقق الحلّي، المتوفى٦٧٦ هـ، مطبعة أمير، قم، ١٤٠٩ هـ.
٣٠. العروة الوثقى، آية الله العظمى السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ، مع تعليقات عدّة من الفقهاء العظام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.
٣١. غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب ، الشيخ محمد حسن المامقاني وولده الشيخ عبد الله، الطبعة الحجرية، المطبعة: مجمع الذخائر الإسلامية، قم.
٣٢. فتح العزيز: شرح الوجيز، وهو الشرح الكبير، للإمام أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي المتوفى سنة ٦٢٣ هـ ، دار الفكر.
٣٣. فرائد الأصول، الشيخ الأعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤-١٢٨١هـ)، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم أنصاري، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ.
٣٤. الفصول الغروية، الشيخ محمد حسين الإصفهاني، الحجرية، من منشورات دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ ق.
٣٥. فوائد الأصول، الميرزا النائيني، تقرير: محمد علي الكاظمي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.
٣٦. الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية، رضا بن محمد هادي الهمداني، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي.
٣٧. الفوائد المدنية، محمد أمين الاستر آبادي، المتوفى ١٠٣٣هـ، الطبعة الحجرية، منشورات دار النشر لأهل البيت عليهم السلام، ١٤٠٥هـ.

٣٨. القاموس المحيط، الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزي آبادي الشيرازي المتوفى ٨١٧هـ، دار العلم، بيروت.
٣٩. قواعد الأحكام، العلامة الحلي، الطبعة الحجرية، وطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ.
٤٠. كشف اللثام عن قواعد الأحكام، الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني المعروف بـ الفاضل الهندي ١٠٦٢ - ١١٣٧ هـ، تحقيق مؤسّسة النشر السلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة.
٤١. كفاية الأصول، المحقق الخراساني، مؤسسة أنصاريان، قم المقدّسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٤٢. لسان العرب، ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم المصري، المتوفى ٧١١هـ، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ.
٤٣. اللمعة الدمشقية، الشهيد السعيد محمد بن جمال الدين مكي العاملي (الشهيد الأول قدس سره) ٧٣٤ - ٧٨٦ منشورات دار الفكر، قم، الطبعة الأولى،١٤١١ه.
٤٤. مباحث الأصول، السيد كاظم الحائري، تقريراً لابحاث آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، الناشر: المؤلّف، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٤٥. المبسوط في فقه الإمامية، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفى ٤٦٠ هـ، صحّحه وعلّق عليه السيد محمد تقي الكشفي، وعنيت بنشره: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
٤٦. مسالك الافهام، للشهيد الثاني زين الدين علي بن محمد أحمد العاملي المتوفى ٩٦٦هـ، قم، مكتبة بصيرتي، الطبعة الحجرية.
٤٧. مستند العروة الوثقى، محاضرات آية الله العظمى الخوئي، الناشر:

لطفي، ١٣٦٥هـ.

٤٨. مسند أحمد، أحمد بن محمد بن حنبل المتوفى ٢٤١هـ، دار صادر، بيروت.

٤٩. مصباح الأصول، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، المتوفى ١٤١٣ هـ. مطبعة العلمية، قم، ١٣١٧ هـ.

٥٠. مصباح الفقاهة، الشيخ محمد على التوحيدي ، تقريراً لابحاث السيد الخوئي، مكتبة الداوري، قم، الطبعة الأولى المحققة.

٥١. معارج الأصول، المحقق الحلّي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٣هـ.

٥٢. المغني، الشيخ موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المتوفي سنة ٦٢٠، على مختصر أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقي ، المتوفى سنة ٣٣٤ هـ على مذهب أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

٥٣. مقالات الأصول، المحقق العراقي، تحقيق: الشيخ مجتبى الموحدي، السيد منذر الحكيم، الطبعة الأولى المحققة،١٤٢٠هـ، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدّسة.

٥٤. مناهج الأحكام والأصول، أحمد بن محمد مهدي أبي ذر النراقي، المتوفى ١٤٠٩هـ الطبعة الحجرية، طهران.

٥٥. مناهج الوصول الى علم الأصول، السيد الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، قم ١٤١٤هـ.

٥٦. منتقى الأصول، السيد محمد الروحاني، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٥٧. منتهى الأصول، حسن بن على أصغر الموسوي البجنوردي، (المتوفى: ١٣٧٩هـ).

٥٨. منتهى المطلب، العلّامة الحلي، الطبعة الحجرية، وطبعة مجمع البحوث.

٥٩. منطق المظفر، الشيخ محمد رضا، دار التعارف، بيروت- لبنان.

٦٠. منية الطالب، الميرزا النائيني، تقريرات الشيخ موسى بن محمد النجفي الخونساري، المتوفى ١٣٦٣هـ، مؤسسة النشر الاسلامي، قم ١٤١٨هـ.

٦١. نهاية الأفكار، المحقق العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، ١٤٠٥هـ.

٦٢. نهاية الدراية، الشيخ محمد حسين الإصفهاني، انتشارات مهدوي، أصفهان.

٦٣. الوافي في شرح الوافية، السيد الكاظمي، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي.

٦٤. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ، قم المقدّسة.

فهرس الكتاب